

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٠)

الثقافة والمثقف في الوطن العربي

الطاهر لبيب
احمد مجدي حجازي
رياض قاسم
عبد الخالق عبد الله
سيد سعيد
كمال المنوفي
ابراهيم عبد الله غلوم
المهدي المنجرة

غالي شكري
محمد عبد الباقي الهرماسي
غانم هنا
عزي عبد الرحمن
كمال عبد اللطيف
ابراهيم محمود
عمّار بلحسن
سلطان ناجي

رشدي راشد
عبد المالك التميمي
انطوان نصري مسرّة
محمد كرو
محمد الرميحي
يوسف فضل حسن
سيّار الجميل
السيد ولد اباه

الثقافة والمثقف
في الوطن العربي



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٠)

الثقافة والمثقف في الوطن العربي

الطاهر لبيب
احمد مجدي حجازي
رياض قاسم
عبد الخالق عبد الله
سيد سعيد
كمال المنوفي
ابراهيم عبدالله غلوم
المهدي المنجرة
غالي شكري
محمد عبد الباقي الهرماسي
غانم هنا
عزي عبد الرحمن
كمال عبد اللطيف
ابراهيم محمود
عمّار بلحسن
سلطان ناجي
رشدي راشد
عبد المالك التميمي
انطوان نصري مسرّة
محمد كرو
محمد الرميحي
يوسف فضل حسن
سيّار الجميل
السيد ولد اباه

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٤٧٨١٣٠٣ (٢١٢ - ١)

الطبعة الأولى
بيروت: كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢

المحتويات

القسم الثالث
دراسة حالات

مُقـدِّمـة

رياض قاسم (*)

- ١ -

حدّ الثقافة في مفهومها الأمثل أنها المحتوى الفكري والفني للحضارة. وربما جاز مريدو الفكر والفن ذلك، فكادوا يجعلون الثقافة والحضارة سواء. وآية ذلك - عند هؤلاء - أن للثقافة وجهين: ذاتياً؛ وهو ثقافة العقل؛ وموضوعياً؛ وهو مجموع العادات، والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية، وأنماط التفكير، والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معيّن، أو هو طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعياً، لا بيولوجياً.

لكن حدّ الثقافة من منظور تأريخي، يأخذ منحىً يقترن بظهور مصطلح «الثقافتين»: الثقافة العلمية، والثقافة الأدبية، أو (الإنسانيات).

أما الثقافة العلمية، فهي ما نتج من الثورة الصناعية، من ثورة علمية، حينما استخدمت النظريات العلمية في الصناعة منذ أوائل القرن العشرين، وما انعكس ذلك بيُسر مادي، بدا واضحاً على أهل الشمال خاصة.

وأما الثقافة الأدبية، فليست مقصورة على الأدب بمعناه الخاص، بل يندرج فيها الكثير من العلوم الإنسانية؛ عنيت: التاريخ الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم السكان، والعلوم السياسية، والاقتصاد، وأصول الحُكم، وعلم النفس، والفنون الاجتماعية.

وعلى ما بين أصحاب ثنائية هذا المصطلح من تباين، أو جدل، في الأهمية، والأولوية، والفضل، فإن اليُسر المادي للشعوب، له قَدْرٌ، يوازيه خَلْق المجال الذي يعاون فيه المرء أخاه

(*) استاذ بكلية الاداب، الجامعة اللبنانية.

ويتعاطف معه. أو، بتعبير آخر، ينتج من تضافر «الثقافتين» العلمية والأدبية تنافذ عضوي، يؤدي - في نهاية المطاف - الى سموّ النظرة الى الإنسان والحياة. ومن ثم، انبناء الموقف النظري أو العملي، من كلتا الثقافتين، بشكل يكفل معه اطّراد تطور المجتمع الانساني المتحرّر من الغيبيات الباطلة، ومن الخرافات والأوهام، ومن التعصّب العِرقي، أو الديني، وحتى الحزبي.

- ٢ -

هذا الربط بين الثقافة من جهة، والانسان والمجتمع من جهة ثانية، لا يتجه الى التطور كهدف إلا إذا تمّت أسباب التواصل، ومن ثم تزداد أهمية هذا التواصل عندما يكون الحديث منصباً على تأصيل الثقافة، لا على تطويرها فحسب. «فالمثقف المبدع الأصيل يمتاح عناصر ابداعه من امتصاصه حياة مجتمعه والتحامه بها».

هنا تبرز مسألة المثقف، ومسألة المجتمع في تركيبه الطبقي، والعمري، حيث تنبثق من هاتين المسألتين جملة أسئلة، تتماسك في ما بينها عضوياً، وتنفصل في ما بينها شكلاً، وهي في الحالتين مدار جدل قائم، قديماً وحديثاً. ثم تبدو الثقافة كميسم لتلك العلاقة الجدلية، حاملة منها خصائص السلب والايجاب، فتغدو وجهاً يستبطن في ذاته الماضي والحاضر، ويستشرف المستقبل. وكأننا في آخر المطاف، في خضم جدلية المثلث ذي الأضلاع المتكافئة، فإلى أيّ ضلع اتجهت، فانما أنت تتجه ضمناً، أو في تداخل عضوي الى بقية الأضلاع، لأن التماسك حاصل. ومن هنا جاز أن نسأل مجموعة أسئلة، تتناول القضية بتفاصيلها، ومن واقع التجربة العربية:

١ - من هو المثقف المبدع؟
٢ - ما هي الثقافة الأصيلة؟
٣ - ما السبيل الى انتاج ثقافة عربية مبدعة؟

- ٣ -

فالمثقف المبدع، هو الذي يعي مسألة الأصالة والمعاصرة وعياً عميقاً، فيرى فيهما تكاملاً، لا تعارضاً، أو ثنائية باطلة؛ يعي أن الأصالة إرث، اشتركت في صنعه أجيال مضت وأخرى تحيا، ومن خلال هذه الأصالة تتكشف الجذور التاريخية للفرد في علاقاته بمحيطه الطبيعي. فالأصالة وفق ذا دائمة التفتّح على صيرورة التاريخ، وأنه بلا هذا التفتّح المتحرك تغدو الأصالة مجرد عبء ثقيل يعرقل المسيرة. بهذا المعنى لا تتعارض الأصالة مع المعاصرة، بل تتكامل وإياها، حيث تعطي الأولى للثانية معالم وتجارب وعبراً، فتثريها، وبالتالي تعين في توجيهها وجهة أكثر التصاقاً بواقع المجتمع، حسب أوضاعه التاريخية والجغرافية.

كما على المثقف المبدع أن يعي المعاصرة باعتبارها تفتّحاً على حصيلة المعارف والفنون

والتقنيات، وعلى الأفكار التي تسود واقعه المعاش. وهذا ما يستلزم، حرية الفكر، ومرونة الذهن للتكيّف مع ما يستحدث، في مختلف الميادين.

والمثقف المبدع هو الذي يميز، من ثم، بين ذاك الأصيل ـ التراث، والموروث. أو بين الحضارة والتاريخ؛ فإذا بالأول يضم مظاهر التقدم العلمي والفني، أو أنه يحاول الربط بين العظمة التاريخية والطيبة الأخلاقية، وإذا بالثاني لا يعدو كونه حوادث أو وقائع، أو أنه ذلك التاريخ الذي يختلف أو لا يتطابق مع مفهوم الحضارة، في أنه يشتمل على فترات من الصعود والهبوط.

بمعنى أن المثقف الأصيل، المبدع، هو ذاك الذي ينظر الى التراث نظرةً يقرن فيها المعرفة الموضوعية بالشعور الذاتي.

والمثقف المبدع هو الذي يعي دوره، ويحدد ما عليه أن يقوم به في مجتمعه، ويعي أين مصلحة طبقته الاجتماعية التي ينتمي إليها، فيعمل بصفته مثقفاً على خدمة هذه الطبقة، لتتسع دائرة وعيها الحضاري.

ـ ٤ ـ

أما الثقافة الأصيلة فهي تلك الثقافة الذاتية، القادرة على الاستقلال، دون أن يعني ذلك الانعزال عن الثقافات، أو مسار الثقافة الكونية. والحفاظ على الهوية الثقافية الذاتية، المستقلة ـ هنا ـ ليس مطلباً قومياً فحسب، بل هو مطلب تنموي يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الاقتصادية ذاتها.

بمعنى انها ثقافة تنموية منتجة، لا مستهلكة، أو أنها ثقافة مضادة ترفض التبعية وتواجه النزعة الاستهلاكية، وتنمي مصالح الشرائح المتضررة من واقع الهيمنة والاستغلال. إنها ثقافة تنمّي رغبة التغيّر والتحرّر والإبداع.

فهل الثقافة العربية، وفق هذا التحديد، تندرج في الثقافة الأصيلة، النازعة الى الإبداع؟ لنسارع الى القول إن الثقافة العربية تعيش أزمة وجود، ذات أوجه متعددة؛ فهي ثقافة لم تبلغ بعد مرحلة المصالحة بين الأنا والأنا، ولا مرحلة المصالحة بين الـ (نحن) و(الآخر).

فـ (الأنا) في معطانا الثقافي، فريق منه نخبوي، وفريق يمثل السواد الأعظم، وفي حين يتجه النخبوي، الميسور الى فرض ايديولوجيته، ولو بشكل فوقاني، يتحرك الفريق الآخر، كردة فعل للمقاومة، وبدل التناسق بين الفريقين يبرز الصراع، هادئاً حيناً، وعنيفاً حيناً آخر. وهذا الـ (أنا) يعاني، في حيّز كبير منه الانعزالية؛ فهو على ادعائه التواصل مع الفكر الغربي، فانه ـ في الحقيقة ـ لم يعرف حقيقة الاتصال بروح المجتمعات الغربية. وهو في المقابل، على ادعاء فريق آخر منه بالتواصل مع التراث، إلا أنه رَجْعٌ الى التراث كردة فعل على تيار الغربنة، أو أنه رضيٌ بالماضي دون التواصل مع الحداثة. وهذا الـ (أنا) ازدواجي

تجاه الرأي الآخر، فهو يقبل الرأي الآخر ليحبّذه، أو يحتمي من أذاه، فالحوار مع الآخر في المحيط العربي يقوم على أساس اللاتعارض، وهو أسلوب يقضي على مفهوم الديمقراطية في الصميم، ويخلق ايديولوجيات تتعايش، أو تتحاور على أرض الخداع والتمويه والتضليل. وهذا الـ (أنا) يتعاطى مع المذاهب الفلسفية والفكرية بشيء من اللاعقلانية، فهو مزاجي الانتقاء، والتركيب، ولا يكلّف نفسه عناء معرفة أصول هذه المذاهب، في منشئها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، بَلْهَ عوامل تطورها وبروزها.

ثم، تتجمع هذه الأنماط السلبية، غير المؤهلة لبناء ثقافة أصيلة لتأخذ مواقف متعددة من السلطة، حيث تتحكم في فريق من هذا الـ (أنا) النفعية والارتزاق، والعيش كالفطريات على مغانم الطبقة الحاكمة، فيستحيل العمل الثقافي، على يديها، الى محاباة، وتسويغ، ومن ثم تنتصر مقولة الغاية تبرر الوسيلة. كما تتحكم في فريق رافض، نزعة المعارضة والاحتجاج؛ لكنه أمام قسوة القمع وطغيان الدولة التسلطية، ينكفىء فريق الى هامش الحياة الاجتماعية، مؤثراً الابتعاد ارادة العيش، في حين تنحصر أشكال النضال الثقافي في رجال معدودين، يتوزعون بين الاعتقال أو النفي أو اعتماد الرمزية في التعبير.

أما الـ (نحن) و (الآخر) أو الـ (نحن) و (الغرب)، فأبرز ما في المسألة ـ على تعدد أشكالها، وتعقّد مضامينها ـ هو الغزو الثقافي الذي مارسه الغرب علينا؛ فقد «استندت استجابة المثقفين للتحدي المطروح من الغرب الى فرضية التأقطب المألوف بين نظريتين عريضتين: التقليدية والتحديثية»؛ ففي حين توجه التقليديون توجهاً تاريخياً، فانكفأوا يستمدون الوحي والقوة من العودة الى الماضي، توجه التحديثيون الى أمام، رافضين الوضع الراهن، مستمدين فرضيات نظرتهم المركزية من الفكر الأوروبي، وليس من التقاليد. وهكذا، باتت التقليدية أسيرة الماضي، بينما باتت التحديثية أسيرة طوباوية إذ آمنت بأن الخلاص كان في المستقبل وليس في الماضي؟!

الى جانب تينك النظريتين، نمت حركة وسطية، يمكن تسميتها التيار الإصلاحي؛ وهي الحركة الانبعاثية التي فتحت الباب للتغيير ضمن حدود مرسومة.

لكن ما أفرزته هذه الاتجاهات من صراع في ما بينها، على صعيد المنطلق، والتطبيق، زاد من حدة الأزمة، ولم يسهم في معالجة جوهر الصراع المتمثل في الـ (نحن) و(الغرب).

ـ ٥ ـ

والآن، ما السبيل الى انتاج ثقافة عربية مبدعة؟

لا بد، من الاعتراف بدءاً، أن غياب الحوار الجاد بين أنصار التيارات الفكرية المتصارعة (على اختلافها، من ليبرالية واسلامية واشتراكية)، هو العائق الأساسي أمام أي انتاج ثقافي مبدع. وأول مبادىء الحوار الاعتراف بالآخر، والقبول بأفكاره كموضوع للنقاش. ولن يتم ذلك بغير أن يكشف كل مثقف عربي عن قناعاته الفكرية الحقيقية، بغير مداراة انتهازية، ودون غموض متعمّد.

ثم، إن السبيل الى ما نريده من ثقافة مبدعة تخصب حاضرنا، وتمنحنا جدارة المشاركة الثقافية الكونية يقتضي منا الاعتراف بشيئين هامين: **أولهما؛** أن التأخر الثقافي العربي أمر قائم، **وثانيهما؛** أن الحضارة الغربية تركيب ثقافي بشري تاريخي.

لذا، فإن البحث في استراتيجيا التجديد الثقافي المبدع يجب أن تتعدى عتبة ردّ الفعل، عتبة التفكير في غازٍ يغزو.

ثم، التشديد على جملة مبادىء، أهمها: (١) **ضرورة استلهام التراث،** وانتقاء مفاصل الإبداع فيه، لتشكّل مساحة أساسية في ذهننا الثقافي المتفتح على الثقافات الانسانية. **(٢) نيل الحرية الضامنة للفتوح الثقافية،** فبغير الحرية، يغدو العمل الثقافي تواطؤياً، تتحكم فيه النزعات البدائية، والسلوك المنحرف. **(٣) استثمار المشروع الثقافي الغربي بشكل خلّاق، لا تقليد فيه. (٤) عدم اعتبار الثقافة العربية الذاتية المرجوة مجرد اكتشاف،** اكتشاف ثقافة طمستها عصور التخلّف، **بل هي أولاً وقبل كل شيء، بناء، بناء ذو أربعة عُمُد: التراث، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي.**

- ٦ -

أما هذا الكتاب الذي أردناه خاصاً بالثقافة والمثقف في الوطن العربي، **فهو مستلّ برمته من مجلة المستقبل العربي؛** فقد تتبعنا هذا المحور الهام، وانتقينا ما يشكّل وحدة في الموضوع، من عشرات المقالات التي كانت قد نشرت في المجلة، منذ العام ١٩٨٠، وأدرجنا ذلك كله في أقسام ثلاثة، كانت، في رأينا، مادة مهمة، إن في البحث أو القراءة أو النقاش.

وأما فصول هذا الكتاب فقد بلغت ثلاثة وعشرين فصلاً، أو بحثاً؛ اندرجت في ثلاثة أقسام:

في القسم الأول: خمسة بحوث عن المثقف العربي، تتناول التعريف به، وتعرض لمسائل المعيار والمرجعية والسلطة والأمية والإبداع والعنف. وهي موضوعات ساخنة، يعيشها المثقف في حياته اليومية هماً مقيماً، ومعاناة حادّة؛ يفتش عن أسبابها، ويجهد في ايجاد الحلول الكفيلة بتسويتها.

وفي القسم الثاني: تسعة بحوث عن الثقافة العربية، تهدف الى بيان حدود ثقافتنا العربية، وطبيعة العلائق بينها وبين السياسة والديمقراطية والعلم والعقل والبنيوية.

وفي القسم الثالث: تسعة بحوث أيضاً، تُعنى بقضايا الثقافة في أقطارٍ عربية، من مغرب الوطن العربي ومشرقه؛ حيث تتنوع في خصوصياتها، دون أن تتغاير في أُطُرها الكلية، متعمقة في دراسة الحالات الجزئية، المشكّلة في عمق التجربة الواحدة واقع الثقافة في وطننا العربي.

القسم الأول

المثقف العربي

الفصل الاول

العالِم والمثقّف والأنتلجنسي (*)

الطاهر لبيب (**)

يقول ابن خلدون «من الصعب الإجادة في الربّانيات والنبويّات لأن معانيها متداولة بين الجمهور»[1]. وما نقترحه هنا كفرضية أساسية هي أن صعوبة الإجادة، اليوم - في ما أصبح حسّاً مشتركاً بين المثقف والجمهور - هي من صعوبات تبلور انتلجنسيا عربية حديثة. هذه الفرضية تنطلق من معاينة ما كان من علاقة التداخل بين أهل المعرفة وعامة الناس، في مراحل المد المعرفي العربي الاسلامي، ومن معاينة انفصام هذه العلاقة حديثاً، مع الاستعمار، فلم يبق منها إلاّ نمط من الثقافة، هو أقرب ما يكون إلى الحس المشترك، تتحرك فيه أو تتصرف فيه وتصوغه أوسع فئات المثقفين العرب اليوم. ليس الموضوع، إذاً، هنا تحديد مراحل الانتلجنسيا أو محطاتها وأشكالها التاريخية، بل إبراز صعوبة من صعوبات تطورها، تتصل بطبيعة المعرفة ذاتها.

والفرضية هنا تكميلية وليست تعويضية. التركيز في المقاربة السوسيولوجية، عادة ما يكون على العلاقة التجريبية أو الممكنة بين فئات المثقفين والبنية الاجتماعية. وهو ما أدى إلى إبراز عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية، حالت دون تطور انتلجنسيا عربية ودون أن تكون لها الأدوار التي أسندتها إلى نفسها. وما يقترح هنا ليس أكثر من لفت النظر إلى ما آلت إليه المعرفة الرابطة بين المثقف والجمهور، وإلى ما تحمله من عوامل الانفصام بينهما، بعد أن فقدت مركز ثقلها الاجتماعي ونواتها المعرفية الأصلية.

ولا يفيد الاستطراد هنا في تحديدات منهجية ومفاهيمية، بعضها طال تكراره وبعضها

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٧)، ص ٤ - ١٨.

(**) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، الأمين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع - تونس.

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٧٤٦.

لا يزال محل نظر ونقاش، ما قد يدفع منحى هذه المحاولة إلى ذكره بوجه خاص هو ما يلي:

١ ـ المثقف ليس هو خطاب المثقف. اعتماد الخطاب شرط ضروري غير كافٍ لتحديد وضع المثقف وموقعه، بل وأيضاً غير كاف لتحديد فكره ذاته. والأعمال الكبيرة التي أنجزت حول تكوين العقل العربي أو الفكر العربي، يجب أن لا تُفهم على أنها أعمال حول تكوين المثقف العربي. المثقف ككائن اجتماعي غائب أو مطرود منها، لأن حضوره ليس من صلب اهتماماتها.

٢ ـ الثقافة العربية ليست ثقافة خاصة الخاصة، بل هي ثقافة العامة، وعامة الخاصة أيضاً. لذلك فالمثقف غير محصور في «كبار» المثقفين الذين حفظتهم نصوص التاريخ المعتمدة. إن اختلاف الباحثين في الفهم والتفسير، لا ينفي أن قائماتهم تشترك في أغلب الأسماء والآثار من بين العلماء والفلاسفة والفقهاء. وليس ثابتاً، أن هؤلاء كانوا أكثر انتشاراً وتأثيراً ممن ورد ذكرهم عرضاً. كما أن النص «الأساسي» ليس بالضرورة أكثر انتشاراً وتأثيراً من نصٍ «ثانوي»، لمؤلف، قد يشير إلى أنه كتبه لعامة الناس، فأهملته خاصة العلماء.

إن ثقافة الخاصة دون ثقافة العامة (وهذا رأي وموقف وسلوك أيضاً) غير قابلة للفهم وللتفسير في مساحتها الاجتماعية. هناك تتبع لعلاقة ما بين نصيّة (من التهافت إلى تهافت التهافت، مثلاً) لا تمرّ محطاتها بالعامة، وبما كان لها من رأي فيما امتد إليها (معرفياً أو اجتماعياً) من نصوص. والمحاولات الجادة في كتابة تاريخ العامة، توضح إلى أي حد كان مهماً تدخلها في تطوير أنماط من الثقافة والمعرفة في تاريخ المجتمع العربي. إن «العقول مرتبطة على الدوام بخيوط غير مرئية مع جسم الشعب» كما قال ماركس في مكان ما. هذه الخيوط الخفيّة ما زالت تحتاج إلى تتبّع، وراء النصوص، وفيما هو متروك بينها من بياض عبر تاريخ الفكر العربي.

٣ ـ التداخل الاجتماعي والثقافي بين أهل المعرفة والعامة في تاريخ المجتمع العربي ـ الاسلامي، يدعو إلى كثير من الحذر في استعمال مبدأ التطابق التاريخي بين الخاصة كفئات اجتماعية ـ سياسية، والخاصة كحامل أو كمنتج لنمط من المعرفة والثقافة. ومهما تكن مصادر هذه التطابقية، فقد أساءت كثيراً ـ فيما نعتقد ـ إلى فهم الظواهر الثقافية، لما فيها من تشويه أو تبسيط تطبيقي لقوانين عامة، قد لا تصح إلا باعتبار التحولات الكبرى في التاريخ. ولعله يتضح فيما يلي أن ثقافة الخاصة كانت مفتوحة على العامّة وللعامّة، وأن ثقافة العامّة ليست ـ كما يقال اليوم ـ هي «من الشعب وإلى الشعب» وإنما هي واضحة التأثير بثقافة الخاصة، ومتجهة إليها في أحيان كثيرة.

أولاً: العالِم والعامّة

معلوم أنه ينقصنا البحث في ظروف الحياة المباشرة التي كان يظهر فيها النص والرأي. ولو تصورنا استعمال العقل الالكتروني في استخراج عناصر الحياة اليومية، وظروف العلماء

والكتّاب المعيشية، من بطون الكتب ـ بعد أن فات العمل الميداني ـ لتغيّرت مسلّمات وانطباعات كثيرة حول انتماء هؤلاء إلى خاصة مجتمعاتهم. وبما أن هذا العمل غير متيسّر لنا الآن، فنكتفي بفرضيات أوحت بها مطالعة لعلها كافية حجماً واتساعاً في الزمن، ولكنها غير منظمة. لذلك فهي لا تجرؤ على الحسم في نتائجها التي تحتاج، ولا شك، إلى ادراج تعديلات واستثناءات حسب الحالة، وإنما تبقى في مستوى التوجهات الكبرى للظواهر، وتهدف إلى استثارة المراجعة التي قد تساعد على تحديد أدق وأعمق، للبعد التاريخي الاجتماعي للانتلجنسيا العربية.

١ ـ أول تمييز ضروري هو بين أكثر العلماء كعلماء[٢] وبين قلة العلماء النسبية كموظفين في أجهزة الدولة ومؤسساتها. وهي قلة تزايد عددها حسب الحاجة إليها، لا سيما في العصر العباسي ومع الأتراك بوجه خاص، لكنها بقيت ضئيلة بالنسبة إلى منتجي المعرفة وناشريها في المؤسسات الأهلية والطوعية، أو خارجها بين الناس. فمن كانوا يجلسون في المساجد للتعليم أو الفتيا، أو يقصون الأخبار في الشوارع، أو ينشرون الدعوة في أقاصي البلاد، لا يقارن عددهم ـ وإن صعب تقديره ـ بمن كانت لهم المناصب بتعيين من السلطة، كالقضاء وعمل الدواوين والحسبة وغيرها.

٢ ـ هناك تركيز قوي على علاقة العلماء بالسلطة السياسية، ويبدو أن إسقاطاً ايديولوجياً، بالدرجة الأولى، غالباً ما يدفع إلى اعتبار علماء الدين جزءاً من السلطة، وإلى أنهم كانوا مستشاري الأمير في معنى ماكيافيلي أو «وعاظ السلاطين» كما عرضهم علي الوردي[٣]. لا نناقش المقولة العامة حول التطابق بين السلطة السياسية والايديولوجية المهيمنة، وإنما نشير إلى أن الدين كان يحمل اضفاء الشرعية على السلطة السياسية ومقاومتها في الوقت نفسه. لذلك وجب الحذر في تناول المعرفة الدينية كإيديولوجيا مرتبطة بنشوء وتطور طبقات اجتماعية محددة. ليس من شك في أن وجوهاً معروفة وأخرى مجهولة قد احتوتها السلطة السياسية، ووظفتها ضد قناعاتها ولقمع المحكومين. ولكن ليس من شك أيضاً، فإن هؤلاء قلة بالنسبة إلى علماء الدين الذين لم يرتبطوا بالسلطة مؤسسياً، فكان لهم من الرأي والموقف ما يباعد بينهم وبينها إلى حد المصادمة. هنا أيضاً يجدر التمييز بين الخطاب الديني ورجل الدين في مجمل العلاقات الاجتماعية.

ولعل الصفة الغالبة هي الوساطة بين السلطة والعامة. هذه الوساطة كانت ناجعة في استدراج العامة، وناجعة أيضاً كقوة ضغط على السلطة. من الصعب فهم وضعية العالِم النموذجي، ودوره خارج مسيرته في اكتساب العامة والسلطان معاً. ما يهم في سياق موضوعنا، هو أن التعاليم الدينية، كما كان يتلقاها العالم بها، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينه

---

(٢) تحاشياً للبس والتكرار ـ وما لم نتعمد التحديد ـ تشير لفظة العلماء إلى كل أصناف أهل المعرفة: علماء وفقهاء وفلاسفة وغيرهم في العصر الوسيط.

(٣) علي الوردي، وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الانسان من غير نفاق (بغداد: مطبعة دار المعارف، ١٩٥٤).

وبين عامة الناس. إن وظيفته الأساسية، هي نشر هذه التعاليم والدعوة إلى تطبيقها. وإذا كان هناك صراع في كسب السلطان، فقد كان هناك صراع في كسب العامة أيضاً. وقد لا يحتاج إلى التذكير، أن من بين علماء الدين من امتحنوا واضطهدوا وبعضهم صمد أو مات. وقد وجدوا في كل ذلك سنداً قوياً من لدن العامة(٤).

٣ ـ من المفيد معرفة الظروف المعيشية لهؤلاء العلماء. ومن حسن الحظ أن العرب أبدعوا في الاشارة إليها، وبخاصة في كتب الطبقات والسير. وبقدر ما تتّسع العينة وتمتد في الزمن، نلاحظ أن العلماء ينتمون معيشياً إلى الفئات «الوسطى» فما دونها من فئات شعبية. هناك هامش الخطأ الذي قد يوسعه نهج البلاغة، أسلوب الرواية، فيتنقل ـ في النص ـ بعض الأفراد من فئة إلى أخرى ولكن الغالب في أوضاع العلماء، أنهم ـ وان تنقلوا حسب الروايات ـ يتنقلون (اجتماعياً) في حدود العامة دون الخاصة. لذلك فالمقولة السائدة حول «النخبة الاقطاعية»، التي تتصل بتطور المجتمع الغربي، وبما كان فيه من دور لرجال الكنيسة، هذه المقولة تصبح مجرّد نقل للنصوص بعيداً عن واقع العلماء في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط(٥).

وإذا كانت الخاصة، في معناها الأول «تعني الخليفة وأصحابه من بني العباس والعرب وكبار رجال الدولة»(٦)، وتشمل في معناها الواسع كل المشاركين في السلطة وأصحاب النفوذ، فإن ما قد يربط بعض العلماء بها هو الجاه، وما قد يجدون من تكريم السلطان لهم. أما نفوذ الثروة فاستثناء لا يقاس عليه. ومما يلاحظ أن الفصل بين العمل الفكري والعمل اليدوي لم يكن

(٤) من الأمثلة المعروفة ما حدث لأحمد بن حنبل والعديد معه من رجال الدين في بغداد أثناء سلسلة المحاكمات التي عرفت بالمحنة بعد تبني المأمون للقول بخلق القرآن. تعرّض ابن حنبل لضغوط وتهديدات ثم إلى الحبس ثلاثين شهراً، ولكنه لم يقبل برأي الخليفة الذي أفرج عنه استسلاماً أمام ضغط العامة التي هدّدت بالثورة عليه إن لم يفعل.

(٥) انتشار الدعوة الاسلامية، وموقف الطبقات والشرائح الاجتماعية منها، ثم تكون الفئات الدينية، لا يشبه ما حدث في المجتمع الغربي عموماً. «في بداية القرن الرابع، انتشرت المسيحية بالخصوص في الطبقات الحضرية الوسطى والدنيا. أما الجماهير الفلاحية، وكذلك الارستقراطية، فإن ملامسة المسيحية لها كانت طفيفة». لمزيد من التفصيل انظر المقالات الجيدة في: *Niveaux de culture et groupes sociaux* (Paris: Mouton, 1967).

والاستشهاد هنا من مقال جاك لوتوف، ص ٢٣.

(٦) فهمي عبد الرزاق سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦٥. وإذا كان العلماء وسطاء بين العامة والسلطة وكانوا يستدرجون العامة أو ينضمون إليها في بعض الظروف، فلأن هذه العامة كان لها دور ووزن، ومن المفيد الاهتمام بشرائح منها «مهمّشة» أقرب ما يكون لما يسمى اليوم «بروليتاريا رثّة». انظر مثلاً: محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٤٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١). انظر أيضاً: محمد نور فرحات، «العنف السياسي والجماعات الهامشية: بحث في التاريخ الاجتماعي لجماعات الجعيدية والزعر، نموذج مصر،» ورقة قدّمت إلى: منتدى الفكر العربي، ندوة العنف والسياسة في الوطن العربي، القاهرة، ٢٧ ـ ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٧.

ظاهرة عامة. فلقد كان أمراً عادياً أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها. هذا بقطع النظر عمن لا يرتزقون من علم ولا عمل، فساءت حال بعضهم إلى حد الكدية، وهم مع ذلك يمتنعون عن الكسب من مال السلطان. وإذا كان شائعاً احتقار العامة والخاصة لبعض ناقلي المعرفة، كما هو حال معلمي الصبيان (وإن وجدوا بعض الأنصار كالجاحظ)، فإن أصنافاً أخرى لا تكاد تقل سوءاً عن وضع هؤلاء. ولعل المحدِّثين كانوا هم أيضاً، من أضعف العلماء حالاً وكانت صنعتهم «صنعة المفاليس» لذلك «لم يعتمدوا على دخلهم من هذه المهنة، فكان بعضهم يعمل في اللؤلؤ، ومنهم من يعمل حداداً، وكانت مهنة أحدهم الرقص في الأعراس ويحدث في غير أوقات العمل، وكان آخر يعمل شاهداً ويغسل الموتى. . .»[٧]. وكثير كانوا من أصحاب الحرف أو التجار الصغار، وهو وسط يبدو واسع القدرة على إفراز بعض التيارات الفكرية والدينية، لا سيما بدءاً من القرن التاسع. فأغلب مشاهير أصحاب الاعتزال، مثلاً، هم من هذه الشرائح[٨].

ومعلوم أن العلماء أسندوا إلى الأنبياء حرفاً وصنائع، تشجيعاً وتبريراً للإقبال عليها. ومعلوم كذلك أن الأجر وإن ارتفع نسبة إلى بعض المحظوظين من العلماء[٩]، فالغالب هو انعدام الأجر إلا ما تأتى من قبل الجاه الذي للعالم عند العامة، «إذ نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتهروا حسن الظن بهم واعتقد الجمهور معاملة الله في ارفادهم، فأخلص الناس في اعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم»[١٠].

وابن خلدون الذي يرى أن «العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» بطبيعة معرفتهم (اما عملاً فابن خلدون هو نفسه من أقرب البشر للسياسة) رأى كذلك أن العلم صار «ملكة يحتاج إلى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف، واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان، فدفع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان

---

(٧) سعد، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٨) طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، انظر قائمة المهن، ص ٣٢: نساج، خياط، نقاش، وراق، بياع قصب، نخاس في الرقيق. . . الخ.

(٩) إذا كان لبعض الفقهاء موقف سلبي من أجر التعليم، كالحنفية جميعهم وأحمد بن حنبل، ورفضوا أن يتقاضى المعلم أجراً عن تعليمه القرآن والحديث، وإذا «لم يكن التدريس مهنة تدر المال على صاحبها، وكان معلمو الكتاب على قناعة شديدة بحيث يعيش معظمهم على الكفاف، وكان فقرهم يبدو على ملابسهم وهيئتهم الخارجية»، كالكسائي وأبو بكر العسكري، فإن «بعض المعلمين كانوا يتقاضون أجوراً عالية من طلاب الدروس الخصوصية». انظر: سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ص ١٥٧.

(١٠) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٩. والملاحظ أن انعدام الأجر المحدّد والثابت، ظاهرة ما زالت متواصلة حتى الآن في مناطق عربية حضرية وريفية كثيرة، لا سيما في أصناف من أهل الدين كمن يجلسون في المساجد للقرآن والحديث والسير، ومعلمي القرآن للصبيان وأئمة المساجد. انظر مثلاً: فاني كولونا، «مثقفون في الأطراف،» في: الانتلجانسيا في المغرب العربي، مجموعة من المؤلفين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤). والمقال ـ رغم رداءة الترجمة ـ مفيد في تناوله لتكوّن الانتلجنسيا المغربية الحديثة انطلاقاً من الأطراف الريفية.

عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين وصار منتحله محتقراً عند أهل العصبية والملك»[11]. وقد عقد في المقدمة فصلاً «في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك، لا تعظم ثروتهم في الغالب»[12].

عموماً يبدو، إذاً، أن «انتماء» العلماء إلى الخاصة، هو أولاً من وجهة الجاه الذي قد يكون للبعض منهم. وإذا كان هذا الجاه «يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع»[13]، فإن الجاه المؤدي إلى الثروة، كان أيسر على فئات أخرى من العلماء، لاستنكاف هؤلاء عما فيه من مذلّة وخضوع «ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع ذلك له من الحظ»[14].

إن الاعتبار التالي قابل للنقاش ولكنه أساسي: التعوّد على ادراج العلماء ضمن الخاصة، لا يمكن أن يتضمن ادراجهم ضمن فئات اجتماعية هي من الخاصة اقتصادياً وسياسياً على وجه التحديد. وإذا كانت بعض الآراء قد استندت إلى ما اتخذ شكل المأثور من الأقوال، فلا ينسى أن فيه تقويماً ذاتياً من ناحية العلماء والسلطة، وفيه إبراز لوجاهة المعرفة التي قد لا تساندها الثروة. من ذلك، مثلاً، ما نسب إلى علي بن أبي طالب من أن «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع اتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق». أو ما جاء عند ابن عبد ربه من أن «الناس ثلاث طبقات: طبقة علماء وطبقة خطباء وطبقة أدباء، ورجرجة بين ذلك يغلون الأسعار ويضيقون الأسواق ويكدرون المياه». أو ما جاء عند البيهقي ـ على لسان المأمون ـ من أن «السوق سفل والصناع أنذال والتجار بخلاء والكتاب ملوك على الناس» إلى غير ذلك من أقوال. على أن التصنيف إلى «طبقات» يقوم على المفاضلة بين الناس في قدراتهم المعرفية والعقلية، تصنيف معهود في التراث الاسلامي[15].

يفيد أيضاً في هذا الباب معرفة «المناقب» التي كانت للعلماء، أو كانت تسند إليهم. ولعل مقارنتها بخصائص الخاصة (ولربما ـ ولم لا؟ ـ بما يدرجه مثقف اليوم في تعريفه) قد تمدّنا بمؤشرات اضافية. من هذه المناقب الشائعة في كتب السير: «التواضع ورفض المناصب والعلم والتقوى والتقشف والفقر والبراعة في الشعر والبلاغة والخط...»[16]. وما يهم هنا أن الثروة ليست مطلوبة، فضلاً عن أنها ليست في الغالب مما يدركه العلماء.

---

(١١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٤. والجانب التوثيقي عند ابن خلدون جدير بالإعجاب. فبعد أن عرض هذه الفكرة يقول: «ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه». المصدر نفسه، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(١٥) من هذه التصنيفات، مثلاً، ما للفارابي واخوان الصفا فيها وهي ذات دلالة خاصة لارتباطها بما يطرحونه من بديل أو بمشروع «طوباوي».

(١٦) هذه المناقب مأخوذة عن: الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ص ٩٧.

٤ ـ عند المرور من الوضع الاجتماعي إلى الوضع المعرفي، يصبح التصنيف أقل يسراً وأكثر تعقيداً. فإذا كانت أغلبية العلماء تنتمي اجتماعياً إلى فئات من العامة إلى ما دون الخاصة، فهذا لا يعني أن أصناف المعرفة المتباينة التي كانت تمثلها هذه الأغلبية لها العلاقة نفسها، أو المسافة بمعارف العامة، أو بتجاربها ونمط حياتها. لا شك أن تصنيفاً سوسيولوجياً للعلوم يبحث في امتداداتها وفي صلتها بالممارسة الاجتماعية، يفيد كثيراً في تحديد العلاقة المعرفية بين العلماء والعامة.

إن تلبية العلوم عموماً (بما فيها العلوم «الصحيحة») حاجات اجتماعية وسياسية ودينية، أمر مفروغ منه. أن يلبّي الفلك، مثلاً، حاجة المسلمين إلى معرفة الهلال وأوقات الصلاة والأعياد أو الطالع وطرق المواصلات، أو أن يساعد العلم بالنحو على قراءة القرآن وفهمه، أو أن يكون العلم بسير الأنبياء والعلماء، «مكمّلاً للإسلام»، وعلم الانساب فرض كفاية يجنب المحروم من النكاح، ويثبت المواريث والأحكام، كل هذا وما يشابهه معلوم[١٧]. إلّا أن المسألة المطروحة ليست من هذه الوجهة، وإنما من وجهة انفتاح العلوم للعامة وعليها.

إن تصنيف العلوم من هذه الوجهة صعب، لأنه يحتاج إلى دراسات عينية. لذلك لا مناص من اعتماد التصانيف الواردة في الكتب، وتقويم أصحابها لدرجة اليسر والعسر في طلبها وفهمها، وبالتالي لدرجة استيعاب العامة لها. والتصانيف متنوّعة كثيرة، بدءاً بالتصنيف الاسلامي العام، إلى علوم عقلية وعلوم نقلية، وانتهاء بتصانيف حديثة، بعضها اجتهد كثيراً في إعادة التركيب والتأليف[١٨]. وبما أن الحديث هنا عن صلة هذه العلوم بعامة الناس، فيمكن أن يستفيد مما ورد في بعض النصوص من اشارة العلماء إلى أنهم كتبوا لأهل العلم، وكتبوا لغير أهله من العامة. وهو أمر متوقع منهم باعتبار أهمية الدعوة في الدين والسياسة وفي الفلسفة أيضاً.

ولا نجازف بتقديم ترتيب لهذه العلوم حسب المسافة المعرفية والاجتماعية، التي نحتمل أنها كانت بينها وبين فئات العامة في كل عصر. إلّا أن الانطباع الحاصل من تطابق

---

(١٧) تبرير العلوم بالحاجة إليها ملفت للانتباه. ابن خلدون الذي يفسّر الحديث «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» بفائدة الالتحام ووقوع المناصرة والنعرة، يرى أن «ما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام (. . .) ومن هذا الاعتبار قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر، بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه من النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة حينئذ فيه». انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٥. وفي العلاقة بين المعرفة الاسلامية وبين الحاجة والممارسة، انظر: رشدي راشد، «تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

(١٨) من ذلك تمييز محمد عابد الجابري بين أنظمة معرفية ثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، في: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

الاشـارات، هـو انتشـار كثـير من العلوم التي مصـدرهـا الـوحي، كعلوم القـرآن والتفسـير والقراءات وعلوم الحديث والفقه والفرائض، وكذلك قصص الأنبياء والتصوّف، تضاف إليها «علوم» أخرى كتعبير الرؤيا والسحر والطلسمات وأسرار الحروف وغير ذلك من «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهـد»، عهد ابن خلدون. هـذه العلوم كانت لها مؤسساتهـا، وكان لها معلّموها وناشروها. والأهم من هذا أن هذه العلوم هي التي أثّرت في العامة، وما زالت تؤثر في أوسـع الشرائح الشعبيـة حتى اليوم. أن تكـون تعبيراً عن «الـلامعقـول» دون المعقـول في الفكر الاسلامي، فهذه مسألـة ثانيـة. إذا كانت هنـاك قطيعـة معرفيـة، فهي في مجال العلوم العقلية عموماً، وفي المعرفة العلمية الطبيعية، والفلسفية بوجـه خاص. وإذا اعتـبرنا أن عـالم الطبيعة أقـرب إلى «التخصص»، فلعل النمط الأول للمثقف في معنـاه الحديث يمكن البحث عنه من بين الفلاسفة، وإن انقطعت الصلة بين هؤلاء وذاك لأسباب تاريخية.

هناك ظاهرتان متكاملتان: **الأولى** في اتجاه العلماء نحو احتواء معارف العـامة، **والثـانية** في اتجاهها نحو تقنين أو تحويل معرفتهم إلى «علوم» تنتحلها العامة:

الظاهرة الأولى قديمة جعلت من الاعرابي «أستاذ العلماء» و «بـطل عصر التدوين» عـلى حد تعبير الجابري. ولقد كان «الأمي» ـ الذي لا يعرف المكتوب ـ مرجعاً للمعرفـة وتثبيتاً لهـا وحجة فيها. وكان ما يحمله في صدره، مساهمة كبرى في منعطف التدوين فعلاً. ولم يكن هذا في الشعر وفي علوم اللسان والبلاغة فحسب، بل كان في كل ما يعتمد النقل وحفظه الاعرابي (أو غيره من عامة المدن)، فتسرّب إلى نصـوص التاريـخ والسير والتفسير والحديث وغـيرها. هذا «التدخل» في علم العلماء كان حاسماً في تكوين الثقافـة العربيـة وتطورهـا، وفي استمرار بعض مقوماتها حتى الآن[19].

والملاحظ أن العامة دافعت عن أميتها[20] التي كانت تعلم ما قـد لا تعلم الخاصـة، بل وسخرت من علم خاصة لم تجد بداً ـ في مواقع كثيرة ـ من الاعتراف بما للعـامة من فضـل في تثبيت معارفها. ومهـما كان ذم العـامة وأشبـاه العامـة عند البعض قـوياً، فـإنها وجدت عند

---

(١٩) أبـرز هذا: محمـد عابـد الجابـري، تكوين العقـل العربي، نقـد العقل العـربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، انظر بخاصة الفصل ٤: «الاعرابي صانع «العالم» العربي». ومع تزايد الاقبال على الاعـرابي والتنافس عليه والاجتهاد في استرخائه، أخذ يكتسب وعياً بأهمية وقيمة نطقه. وأصبح يشعر أنه يملك شيئاً قابلاً لأن يطلب له الثمن. ذلك ما حدث فعلاً، فالتاريخ يحدثنـا أن بعض الاعراب قـد احترفـوا بيع بضـاعتهم من الكلام، وأن بعضهم الآخر رحلوا إلى البصرة أو إلى الكـوفة، لـلإقامـة فيها كـرواة للغة كـ «بـائعين» للكـلام. المصدر نفسه، ص ٨٤. و «كان السماع من الاعرابي قد رسم حـدود العالم الـذي تنقله اللغة العـربية الفصحى لأهلها، فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هـذه اللغة وبـواسطتهـا، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين إليها وإليها وحدها». المصدر نفسه، ص ٨٩. و «يجب ألا يعترض علينا بأن ذلك كان خاصاً بفترة من فترات تاريخ ثقافتنا، كلا إن تحكم القديم وهيمنة عالم الاعرابي على الذوق الأدبي، بل على الفكر العربي عموماً، ما زالا سائدين». المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٠) يطول الاستشهاد بأمثلة ظاهرها هزل وباطنها جد حول ردود العامة في هذا الموضوع. من ذلـك ما ذكر ابن عبد ربه من «نوادر» كثيرة، منها مثلاً: «قال المأمون لابن علي المعروف بـابن يعلى المنقـري: بلغني أنك =

آخرين كالجاحظ وابن خلدون مثلاً بعض الاعجاب بما كان لها من حسّ، بل وبما أنتجت واستنبطت[٢١].

الظاهرة الثانية متأخرة نسبياً كظاهرة. ولا شك أن النزعات الصوفية وطرقها قد دفعتها ونشرتها، لا سيما مع التدخل التركي والعودة إلى سيطرة السنّة. إن الرغبة في «تبسيط» العلوم للعامة قائمة في تجاوز التخصص الأصلي عند المؤلف، وفي تنويع مؤلفاته ومستويات كتابته. وليس هذا محصوراً في مؤلفين «شعبيين»، بل كثيراً ما يفرد الفيلسوف أو العالم الكبير بالدين بعض ما يكتب لسائر الناس، ممن يطلبون ولا يفهمون ما خصّ به من خاصة الخاصة من أهل معرفته.

الأمثلة لا تحصى ولا يكاد يكون معنى للاستشهاد بها. ابن سينا أعطى العامة «في كتاب الشفاء، ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم» على حد تعبيره. والعامة هنا، ولا شك عامة أهل المعرفة لا عامة الناس، أي من هم دون التخصص ولا يدركونه. المهم أن الرغبة في الكتابة لغير خاصة المعرفة كانت قائمة عند فيلسوف كابن سيناء. وابن الجوزية الحنبلي، المعروف عنه قوله «بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين» كتب **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، وقال إن «هذا الكتاب يصلح لسائر طبقات الناس». ولعل جلال الدين السيوطي (المتوفى سنة ١٥٠٥) أقرب

= أمي، وأنك لا تقيم الشعر، وأنك تلحن في كلامك. فقال: يا أمير المؤمنين، أمّا اللحن فربما سبقني لساني بالشيء منه، وأما الأمية وكسر الشعر فقد كان النبي ﷺ أمياً وكان لا ينشد الشعر». انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، ط ٢، ١٠ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٨٢. ومنه ما نقل عن اعرابي سمع أبا المكنون النحوي يبالغ في دعاء الاستسقاء فقال له: «يا خليفة نوح هذا الطوفان ورب الكعبة، دعني حتى آوي إلى جبل يعصمني من الماء». المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩.

(٢١) الأمثلة هنا كثيرة منتشرة في أدب الرواة، وعند الجاحظ وغيره. نكتفي بما رواه صاحب المثل السائر من أن الخشاب البغدادي «وكان إماماً في علم العربية أنه كثيراً ما كان يقف على حلق القصاص والمشعوذين، فأتاه طلبة العلم لا يجدونه في أكثر أوقاته إلا هناك، وقد ليم على ذلك، وقيل له: أنت امام الناس في العلم، وما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواقف الرذيلة؟ فقال: لو علمتم ما لمتم. ولطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة تجري في ضمن هذيانهم معان غريبة لطيفة. ولو أردت أنا وغيري أن نأتي بمثلها ما استطعنا ذلك». نقلاً عن: عبد العزيز المقالح، ص ٢٧.

أما ابن خلدون فله رأي شهير حول شعر العامة الذي لم يعد في عهده يخضع لمقاييس الشعر الفصيح. وهو يرى أن بعض فنونه قد شاع «وأخذ به الجمهور (...) ونسجت العامة من أهل الأمصار على منواله (...) واستظرفه جملة الخاصة والكافة». يقول ابن خلدون: «ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة وفيهم الفحول والمتأخرون والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد وخصوصاً علم اللسان، يستنكر هذه الفنون التي إذا سمعها أو يمج نظمهم إذا أنشد، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الاعراب منها، وهذا إنما أتى من فقدان الملكة من لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها إن كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره. وإلا فالاعراب لا مدخل له في البلاغة. إنما البلاغة مطابقة الكلام المقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالاً على الفاعل والنصب دالاً على المفعول أو بالعكس...». ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص ٤٣٦. وقريب من هذا المعنى ما بالصفحة ٤١٧. ولابن الأثير في **المثل السائر** رأي شبيه به: «ان الجهل بالنحو لا يقدح في فصاحة ولا بلاغة... وانه ليس الغرض من نظم الشعر إضافة اعراب كلماته، وإنما الغرض أمر وراء ذلك». نقلاً عن: عبد العزيز المقالح، ص ٢٧.

الأنماط إلى بحثنا، كتب ونقل في كل شيء تقريباً، فضرب الرقم القياسي بحوالى ٥٦١ مؤلفاً. هذا «الإمام العالم العلامة شيخ الاسلام» ألف كتاب الرحمة في الطب والحكمة الذائع الصيت والاستعمال في الأوساط الشعبية والريفية حتى اليوم. ومعلوم أن ما ورد فيه من وصفات «نابعة مجربة صحيحة» تجمع بين غريب المواد والعقاقير، وبين القرآن والحديث والشعر(٢٢).

وعموماً، فكما تم احتواء معرفة العامة من قبل المعرفة العالمة، فإن معارف دينية وعلمية قد توجهت إلى العامة مع ما لحقها، بالضرورة، من تبسيط وتشويه ومن اضفاء الغيبية في استخراج الغيب بما لا غيب فيه، كالحساب مثلاً. وقد تعرض ابن خلدون في المقدمة لهذا طويلاً. «وقد انتحل هذه الصناعة (استخراج الغيب) كثير من البطالين للمعاش في المدن، وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها». وأغلب الظن أن انتشارهم وتأثيرهم يفوقان ما نتصوره لقلة ما نعرف عنهم.

ولم يكن يتيسر التداخل المعرفي لو لم تكن هناك «وسائل اتصال جماهيري» واسعة فالمؤسسات الاجتماعية والدينية والتربوية التي كانت تنقل المعرفة في المجتمع العربي لم تنقطع، وإن عرفت فترات ازدهار وخمول. وإذا كنا نعرف بيوت الحكمة وما أباحته «لسائر الناس على طبقاتهم»، كما ذكر المقريزي في الخطط(٢٤)، فإن مؤسسات أخرى كثيرة ما زالت تحتاج إلى رصد: يكفي أن ننظر في أصناف المدرسين(٢٥)، وفي مهام الجلوس، في المساجد للتدريس

---

(٢٢) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة** (تونس: طبع التيجاني المحمدي، [د. ت.]). ما يجب أن يقرأ من القرآن والحديث أو «يشرب ماؤه» كثير. وهناك كلام أصبح الاستشهاد به محرجاً!... نكتفي ببيتين من حفظهما لم يصبه الرمد أبداً:

يا ناظري بيعقوب أعيذ بكما ... مما استعاذ به إذ مسه الرمد
قميص يوسف إذ جاء البشير به ... بحق يعقوب اذهب أيها الرمد

(٢٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٥٥.

(٢٤) يقول المقريزي عن دار الحكمة بالقاهرة في العهد الفاطمي: «ودخل الناس إليها ونسخ كل من التمس نسخ شيء مما فيها ما التمسه، وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها. وجلس فيها القراء والمنجّمون وأصحاب النحو واللغة والأطباء (...) وأباح (الحاكم بأمر الله) ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها (...) وحضرها الناس على طبقاتهم، فمنهم من يحضر لقراءة الكتب، ومنهم من يحضر للنسخ، ومنهم من يحضر للتعلم. وجعل فيها ما يحتاج الناس إليه من الحبر والأقلام والورق». نقلاً عن: ابراهيم النجار والبشير الزريبي، **الفكر التربوي عند العرب: مختارات من أمهات الآثار** (تونس: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٢٨.

(٢٥) من الوظائف التي يذكرها تاج الدين السبكي في معيد النعم ومبيد النقم، المدرس والمعيد والمفيد والمنشد وكاتب الغيبة على الفقهاء وخازن الكتب وكاتب غيبة السامعين والقاص (وهذا الأخير يجلس في الطرقات يذكر شيئاً من الآيات والأحاديث وأخبار السلف، وينبغي له ألّا يذكر إلّا ما يفهمه العامة ويشتركون فيه: من الترغيب في الصلاة والصوم واخراج الزكاة والصدقة ونحو ذلك. ولا يذكر عليهم شيئاً من أصول الدين وفنون العقائد وأحاديث الصفات، فإن ذلك يجرهم إلى ما لا ينبغي) وقارىء الكرسي (وهو من يجلس على كرسي يقرأ على العامة شيئاً من الرقائق والحديث والتفسير، فيشترك هو والقاص في ذلك. ويفترقان في أن =

والفتيا أو في الشارع[٢٦] وفي الخيريات، وفي منح الطلاب وتعليمهم واطعامهم[٢٧]، وفي عدد المدارس والمعلمين[٢٨]، ثم فيمن جابوا القرى والأرياف من نقلة الأخبار وحملة القرآن ومن «أرباب الأحوال» وأصحاب الطرق، ومنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين» وكذلك أصناف العرافين والناظرين التي يرى المفكر ابن خلدون أنه «لا يسع أحد جحدها ولا إنكارها»[٢٩].

ثانياً: المثقّف والشعب

الملاحظات السابقة كانت لفت نظر إلى تلك القوة التي كانت للعالم والعامة معاً على

= القاص يقرأ من صدره وحفظه ويقف، وربما جلس، لكن جلوسه ووقوفه في الطرقات. وأما قارىء الكرسي فيجلس على كرسي في جامع أو مسجد أو مدرسة أو خانقاه، ولا يقرأ إلا من كتاب. وينبغي له أيضاً مثل ما ينبغي للقاص من قراءة ما تفهمه العامة ولا يخشى عليه منها) ويضاف إلى هؤلاء معلم الكتاب. وممن يذكرهم القلقشندي في صبح الأعشى، اضافة إلى هؤلاء: الخطيب وهو يخطب في الناس ويذكرهم في الجمع والأعياد ونحوهما... والمقرىء والمحدث. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٧. وقد ذكر المقريزي أن الأمير عز الدين أيبك (من القرن السابع الهجري) كان قد «قرر في القبة خمسين مقرئاً يتناوبون قراءة القرآن ليلاً ونهاراً (...) ورتّب بمكتب السبيل معلّمين يقرئان الأيتام، ورتب للأيتام رطلين من الخبز في كل يوم لكل يتيم مع كسوة الشتاء والصيف». نقلا عن: المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٦) خصّص الماوردي فصلاً لجلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدي للتدريس والفتيا، وما للسلطان فيهم من نظر. وقد رأى أنه «يمنع الناس في الجوامع والمساجد من استطراق حلق الفقهاء والقرّاء صيانة لحرمتها». انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ٢ (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ١٨٩. ورغم هذه «التطبيقات» فقد أعطيت أرقام شبه خيالية عن عدد الطلاب والمستمعين مثلاً: «بلغ عددهم في مجلس سليمان بن حرب أربعين ألف رجل بينهم المأمون وقواده وبلغ عدد طلاب الحديث في جامع الرصافة أكثر من مائة ألف شخص، وكان المحدّث عاصم بن علي (توفي سنة ٢٢١هـ) يجلس على سطح المسقطات ويجلس الناس في رحبة النخل التي في الجامع، في ما كان أحد المستمعين يركب نخلة معوجة ويستملي عليها»... الخ. انظر: سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين**، ص ١٥٣.

(٢٧) من ذلك مثلاً ما ذكره ابن جبير في رحلته عند حديثه عن جامع دمشق: «ومرافق هذا الجامع المكرم للغرباء وأهل الطلب كثيرة واسعة (...) وللصبيان أيضاً على قراءتهم جراية معلومة، فأهل الجدّة من آبائهم ينزهون أبناءهم عن أخذها وسائرهم يأخذها، وهذا من المفاخر الاسلامية. وللأيتام من الصبيان محضرة كبيرة بالبلد لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم. وهذا أيضاً من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد». نقلاً عن النجار والزريبي، **الفكر التربوي عند العرب: مختارات من أمهات الآثار**، ص ٣٨.

(٢٨) ذكر ابن جبير أنه كان ببغداد (في النصف الثاني من القرن السادس الهجري) نحو ثلاثين مدرسة وأنه كان «لهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد». نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٩) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٥٣ و١٤٧ على التوالي.

التواصل والتفاعل المعرفي. وما نضيفه الآن ليس مقارنة تامة بوضع المثقف الحديث، بقدر ما هو تساؤل عما آل إليه وضع هذا الأخير من قطيعة مع العامة أو الشعب.

عندما تبلور مفهوما المثقف والشعب[٣٠] خلال مواجهة التحدي الغربي، كانت هذه المواجهة تفرز نخبات جديدة «فوق شعبية» إن صح التعبير، بمعنى أن فكرها التنويري الاصلاحي أو الليبرالي ثم الراديكالي، جعلها خارج الوضع الذي كان للعالِم «في» العامة. تحدي السلطة الاستعمارية وللجوء، في الوقت نفسه، إلى استعمال سلاحها الفكري، حدّدا وضع المثقف العربي الذي ولد حديثاً، وبقي خارج السلطة والشعب معاً، والذي بقي يحن للعودة إليهما معاً. هذا في حين استمر العالم كامناً في عامته، رغم التحوّلات والاجراءات، يطفو هنا وهناك، ولربما حيث لا يتوقع أنه ما زال متربعاً أو متربصاً.

لا نبحث عن أسباب «العضوية» المفقودة، أو التي صعب ربطها بالفئات الشعبية. أغلب التحاليل والآراء نردها إلى طبيعة التمايز الطبقي وعدم قدرته على إفراز المثقف العضوي، وإلى طبيعة السلطة السياسية، وضيق المجتمع المدني في مواجهته الدولة ومؤسساتها الرسمية، بما في ذلك من خنق لحرية الفكر والتعبير. ولا شك في أن لهذه الأسباب مجتمعة، دوراً أساسياً في الحد من قدرة المثقف الجديد على توثيق الصلة بالفئات الشعبية التي يتحدّث خطابه عنها، وباسمها وعوضاً عنها، ويعتقد أحياناً أنها تسمعه أو أن له تأثيراً فيها وعليها.

ومع ذلك، تفيد إثارة مسألة الأصول الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والتساؤل عن حدود أهميتها في تفسير ظاهرة المثقفين العرب. الاتجاه العام انحداري تقريباً: الفئات المثقفة الأولى كانت عموماً من فئات اجتماعية محظوظة نسبياً، وباستطاعتها توجيه أبنائها إلى المدارس الحديثة وإلى أوروبا. إلّا أن حركات التحرير وسّعت قاعدة الانتماء، وأتاحت لشرائح وسطى أن تفرز قياديين هم أكثر صلة بالفئات الشعبية، وأيسر تعبئة لها. وقد خلق الاستقلال الجديد فرصاً واسعة للحراك الاجتماعي الذي كان التعليم فيه محدداً أساسياً، وكان يفضي إلى سد الفراغ البيروقراطي وإلى تلبية حاجات المؤسسات المستحدثة وبناء الدولة الوطنية. إلا أن الاختيارات التي اتبعتها أغلب الأنظمة العربية، سرعان ما حالت دون استثمار الكفاءات الفكرية والعلمية. وقد بدأت الظاهرة تستفحل منذ السبعينيات إلى حد البطالة. لقد تضاءل دور المثقف في أنظمة أقامت سلطتها على «شرعية داخلية» تعتمد الدعاية لا الصياغة، وبالتالي لا ترى مبرّراً لوساطة المثقفين في نشر هيمنتها الايديولوجية[٣١].

الأصول والانتماءات الاجتماعية ـ خصوصاً إذا نظر إليها في مستواها المعيشي ـ ليست

---

(٣٠) استعمال (المثقف) و (الشعب) في معناهما المتعارف الآن، استعمال حديث في العربية، ولا نعرف مثالاً له قبل النهضة. ففي القرآن ولسان العرب وعند ابن خلدون يدل (الشعب) على القبيلة أو القبائل وفصائلها و (المثقف) غير وارد وان وردت (الثقافة) بمعنى الحذق وما قاربه.

(٣١) الطاهر لبيب، «تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة، المناقشة،» الوحدة، السنة ١، العدد ١٠ (تموز/ يوليو ١٩٨٥).

فيها مؤشرات «البرجزة» التي يرد الحديث عنها بالرجوع إلى حالات فردية أو خاصة. لذلك فإن رد الانتماء الاجتماعي للمثقف العربي عموماً إلى البرجوازية الصغيرة ـ كما هو متداول في الفكر والأدبيات الغربية ـ رد قد تنقصه الدقة. هذا المفهوم يحتاج إلى اعادة نظر في الاستعمال العربي، لأنه متأثر بتضخيم غير واقعي للطبقات الأساسية حجماً ودوراً (وبخاصة البروليتاريا). وهو ما أدّى إلى «تطبيق» مبدأ الاستقطاب على المثقفين العرب، وإلى نظرة سلبية تجاه ذلك. ولعل الاكتفاء بمفهوم الشرائح الوسطى، رغم كل التهم الموجهة إليه أضمن، ولو مؤقتاً، إلى أن يتعمق البحث في هذه المسألة.

وإذا كانت الأصول والظروف الحياتية تقرّب المثقف العربي «موضوعياً» من الفئات الشعبية، فإن حواجز أخرى كثيرة تباعد بينه وبينها. فهو ـ ولو عاش وسط هذه الفئات ـ معزول عنها باهتمامات ومشاغل حياتية وبالفراغ المؤسسي، ولا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية والثقافية (إلاّ عبر لقاءات بين زملاء)، بل وكثيراً ما تنقطع صلته بقريته وذويه. لهذا يتحوّل انتماؤه الاجتماعي إلى انتماء عاطفي وإلى رومنسية. إن حياة الناس أصبحت عنده «موضوع» عمل أو تحليل، ولم تتواصل نسيجاً علائقياً حيّاً يتحرّك فيه. وأكثر من ذلك، أنه لم تعد له سلطة العلم التي كانت لغيره في مستوى الحياة اليومية. ثم هو، مع ذلك كله، قد يكون معزولاً بما يرسمه لنفسه من طموحات شخصية أو فئويّة يكون فيها الشعب ممرّاً نحو تحقيقها[٣٢]، وسواء أكانت اقامته «في» الشعب إقامة جبرية أم بحثاً عن بديل خارج الوضع المرفوض، فإنه لم يعد طرفاً في التفاعل كما كان العالم قبله. قد يكون هادياً في صلب فئات شعبية، ولكنه يوجّه إليها خطاباً من بعيد، وغير مضمون الوصول. ويبقى الأمل من جهة المبدعين لأنهم أكثر انصاتاً وتعلماً من هذه الفئات، وأكثر تناولاً للمادة الشعبية[٣٣].

على أن المقاربة المتبعة هنا، لا تتوقف عند هذه الحواجز «المادية» بقدر ما تركّز على الحواجز الفكرية والايديولوجية، التي ساهمت وتساهم في المباعدة بين المثقف والفئات الشعبية. من هذه الوجهة، إذا كان الانتماء الاجتماعي يتدخل ـ ولا شك ـ في انتقاء المثقفين، فإن ادراجه في تفسير فكرهم وموقفهم أمر محيّر حقاً: إن التباعد بين الانتماءات المتقاربة اجتماعياً، وبين الرؤى والمواقف المتناقضة في أوساط المثقفين العرب، لا يكاد يوجد له تفسير مقبول في مستوى الربط بين البنية الاجتماعية والبنى الفوقية إلا جملة وتعميماً، أي باعتبار أن مجموع التباينات والتناقضات الفكرية والايديولوجية، كلها «انعكاس» كما يقال، للواقع الاجتماعي. من هنا كانت ضرورة التسليم بأن افرازات فوق بنيوية، مستقلة نسبياً (لكي لا

---

(٣٢) الطريق «الشعبية» نحو سلطة المثقفين كانت ولا تزال موضوع كتابات كثيرة. انظر مثلاً من بين الكتابات المثيرة: J. W. Makhaiski, *Le Socialisme des intellectuels,* textes choisis traduits et présentés par A. Skirda (Paris: Seuil, 1979); Konrad et Szélényi, *La Marche au pouvoir des intellectuels* (Paris: Seuil, 1979), et Rudolf Bahro, *L'Alternative* (Paris: Stock, 1979).

(٣٣) من الظواهر الغريبة أن هؤلاء المبدعين (من شعراء وقصاصين ومسرحيين وسينمائيين... الخ) ليسوا ـ في العادة ـ ممثلين تمثيلاً مناسباً في قائمة المثقفين المدعوين لإبداء الرأي في القضايا «المصيرية» عربياً. والواقع أن تعبيرهم عن الوعي الممكن في المجتمع العربي غالباً ما يكون أكثر تقدماً من نتائج المحللين.

يقال مستقلة بصورة عبثية)، هي بصدد «المجادلة» فيما بينها. بل ولعل من قوانين نشوئها واستمرارها، أن لا ترتبط جدلياً بواقع أصحابها. نعلم جيداً أن هذا ينافي مقولات أساسية نتداولها. لكن ما الحل؟ إما أننا لم نفهم المقولات، وإما اننا لم نفهم الواقع!

الانشطارات والتفرعات الفكرية ليس لها ايقاع التمايز الاجتماعي، المثقف العربي المصدوم أو المضطرب، بحث عن الأفكار أينما كانت. منها ما طلبه للمعرفة، ومنها ما طلبه للفهم أو العمل، ومنها ما كان حلاً لعقدة المثقف الذي يجب أن لا يجهل الأفكار الكبيرة. ومع مرور الزمن يتفطن المثقف إلى أن ما اكتسبه من معارف، لم يزده إدراكاً للواقع أو عمقاً في تحليله، ولا قدرة على التغيير. والكتابات الكثيرة جداً حول «الأصالة والمعاصرة»، تمرّ كلها بنقد هذا الوضع أو تبريره: ازدواجية الفكر بما فيه الجمع بين تراث ولّى، وحاضر هو حاضر آخرين ومستقبل لا يأتي، تلفيقية تقوم على الجمع بين متناقضات فكرية بل ونظم معرفية، لا تجمع بحكم طبيعتها، اقتراح قيم، وأنماط سلوكية تكذبها الممارسة، بدءاً بصاحبها، إلى غير ذلك مما لا تتوقف الكتابات العربية عن تكراره. النتيجة الأساسية هي أن المثقف ليس محاصراً فحسب، بل يحاصر نفسه أيضاً بمعرفته وانتاجه.

وعلاقة المثقف بالشعب علاقة مجاملة. ولعل الشعب العربي من أكثر الشعوب حصولاً على الألقاب من قبل مثقفيه. فالجماهير العربية أصيلة وثورية وتحمل (في وجدانها) الوحدة العربية والمغربية والخليجية، وتميّز بين الصديق والعدو. . . إلى غير ذلك مما يندر أن يجتمع في شعب واحد. وبما أن هناك تحوّلاً من الأمة/ الشعب إلى الطبقات الشعبية (كالعمال والفلاحين)، فإن الخطاب نقل الألقاب إليها. هذا في حين أن الدراسات المعروفة عن هذه الفئات في البلدان العربية تعدّ على الأصابع.

وسواء أكان اللجوء إلى «الشعب» أم «الجماهير» ككائنات غير متمايزة داخلياً ـ وهذا خط سائد في الخطاب القومي وخطاب «الوحدة الوطنية» ـ أو إلى الطبقات الحاملة للتغيير، فإن النزعة الشعبوية مسيطرة في الغالب. حركات التحرير والمد الوطني والقومي، ثم تحديات الاستعمار الجديد والامبريالية، قوّت ولا شك هذه النزعة الشعبوية في البلدان العربية، رغم أن دوافعها وآفاقها كانت ولا تزال شعبية. إن الخطاب الذي صاغها أكسبها طابعاً وجدانياً وتخجيلياً في الوقت نفسه. ولقد أصبح نقدها عملاً صعباً لا من الوجهة العلمية، بل من الوجهة النفسية. ذلك أن المثقف العربي لا يقبل أو لا يجرؤ على أن يقول للشعب ما يفكّر فيه بالضبط، أي أن يقول شيئاً «غير شعبي» ولو كان من قناعاته، وحقيقة.

لذلك تبقى الحاجة إلى إعادة تأسيس العلاقة بالشعب حاجة أولية. إن المعادلة التي يجهد المثقف نفسه في حلها بين المثقف والسلطة قد تكون تجسيراً للفجوة بينهما، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ اعتراف بانقطاع الجسور مع الشعب. كثيراً ما يقارن المثقف الجديد بالعالم الفقيه في علاقتهما بالسلطة. ولو تم النظر إلى علاقتهما بعامة الناس لاتضح ـ من هذه الوجهة ـ أن المثقف فقيه فاشل!

ثالثاً: الانتلجنسيا والحسّ المشترك

ما سيق حول المثقفين له طابع التعميم عمداً. إن الصعوبات التي أشرنا إليها في مستوى العلاقة بالفئات الشعبية تهمّ أو تهدّد كل المثقفين مهما اختلفت مستوياتهم الفكرية، وتخصصاتهم ووظائفهم المهنية والاجتماعية. إن مسار المثقف في المجتمع العربي لا يخضع لـ «قانون» يحدّد «المحل الهندسي» لفكره ومواقفه، بحيث يمكن الجزم بأن صنفاً ما «لا يمكن إلّا» أن يكون مرتبطاً أو موازياً أو معارضاً للشعب أو السلطة، كما كان يقتضي التصنيف والتحليل. سيكون من المجدي حقاً تتبع مسارات المثقفين العرب في هذا العصر! ومن المتوقع أن يكون تبدل الآراء والمواقف والمواقع، ظاهرة جماعية تستحق أكثر مما تفرده لها أحاديث الزوايا والقدح...

التعميم معناه أيضاً أننا لا نتعرض للمثقف الذي اتخذ من السياسة مهنة ثانية. العمل السياسي حصانة نسبية، ولكن ليست لعموم المثقفين. هناك مثقفون ماتوا حيث ولدوا فكرياً وسياسياً: ماتوا على المبدأ، كما يقال. لكن لماذا لا يكون العمل الفكري وحده كافياً لضمان الاستقرار؟ هنا فقط تبرز مسألة الانتلجنسيا في أقصى حدتها. إذا عُرّفت اثباتاً، كان حدها الأدنى القدرة على أن تصوغ المعرفة علمياً في رؤية بديل، مع توق جماعي نحو التماسك. هذا التعريف يبعد تلقائياً، عموم المثقفين ممن يباشرون «التخصص» في المعرفة كمهنة (وهم الأغلبية)، ويبعد عموم «السياسيين» ممن يقف عملهم عند العمل السياسي (وهؤلاء أيضاً أغلبية في الحركات والأحزاب السياسية). ولا يحتاج إلى الذكر، أن هذا الاقصاء لا يتضمن أي تقليل من قيمة التخصص في المعرفة والسياسة. المشكل أن مفهوم المثقف مرن، متعدد المعاني، قابل لكل استعمال. وبما أنه أصبح ساري المفعول، يصعب سحبه من التداول، فنقترح لمن ينتمي إلى الانتلجنسيا اشتقاقاً يبدو غريباً ولا شك: الانتلجنسيّ. وهو ليس أكثر غرابة من صيغ الايديولوجي والديمقراطي والليبرالي والامبريالي وغير ذلك مما دخل في الاستعمال العربي.

الانتلجنسيّ ذو المعرفة أولاً، والقادر على صياغتها علمياً في رؤية للعالم والانسان، تحمل بديلاً لوضع قائم هو بالضرورة، وبسبب هذه القدرة، من الأقلية في كل مجتمع وفي كل مرحلة من مراحله. والانتماء إلى الأقلية ليس أيسر من الانتماء إلى الشعب أو الأمة. ذلك أن ظروف تكون الأقلية صعبة في المستوى المعرفي أولاً، وكذلك اجتماعياً وسياسياً. ويمكن القول إن الانتماء يجب أن يكون صعباً، لأن سهولة الانتماء إلى أقليات (سياسية بالخصوص) لا تجعل من المثقف انتلجنسياً.

ومما يحتاج إلى تدليل أوسع، ولكنه يبدو قابلاً لذلك، هو أن ظهور الانتلجنسيات في التاريخ العربي مرتبط بوضع الأقليات الاجتماعي، ولربما الاثنية أيضاً. الفيلسوف الذي نرى فيه أول انتلجنسيّ عربي (إن لم يكن بدءاً بالمعتزلة فبدءاً بصياغة العقلانية)، هذا الفيلسوف لم يكن من الأقلية معرفياً ودينياً فقط، بل هو أيضاً وقبل غيره ممن عناهم ابن خلدون في «أن حملة

العلم في الاسلام أكثرهم العجم»[34]. كذلك بعض المحطات المهمة منذ النهضة العربية، للأقليات (المسيحية) دور بارز فيها، كما هو الحال في الحركة العلمانية، وإلى حد ما في الحركة القومية نفسها. أما انتلجنسيا التحرير، فوضعها أقرب إلى الأقلية الوطنية في بلد مستعمر. ومع شيء من التجاوز، يمكن اعتبار الحركة الفكرية التي قامت حول المسألة الفلسطينية، لا رداً على التحدّي الخارجي فقط، بل كذلك نضال أقلية عربية في المجتمع العربي. . .

الانتلجنسيّ مؤهل ـ بحكم قبوله لوضع الأقلية ولعمله فيها من أجل اشعاعها ـ لأن يتخلص من شعبويّة عموم المثقفين. وهو لذلك «نخبوي» أو لا يكون. نضاله الاجتماعي والسياسي من أجل المضطهدين والمحرومين لا يعني أنه مستعد للتنازل عن رقيّ معرفته العلمية. هو يعرف أن «الحقيقة وحدها ثورية» وإن هذه الحقيقة ليست، بالضرورة، ما تراه الجماهير وما تراكم في أذهانها ومعتقداتها. لذلك حكم على الانتلجنسيّ بأن لا يكون «شعبياً» حتى يحافظ على فعالية الفكر، والدور الانتلجنسيّ العربي اليوم يعلم أن نقد «النخبوية»، هو تشهير بمرحلة لم يصل إليها المثقف العربي، وأن في نقدها الكثير من تعويض العجز بالإيديولوجيا، وذلك عندما تصبح هذه الايديولوجيا نفياً للمعرفة، عوض أن تكون حاملاً لها وبعداً من أبعادها.

وإذا كان العالِم مستقراً في علم ليس من صنعه، وفي أمة ضمه إليها الوحي، (فهو إذاً لا يعود إلى تراثه لأنه لم يخرج منه)، وإذا كان المثقف في بحث مستمر عن موقع، فإن الانتلجنسي لا حل له في تثبيت موقعه غير المعرفة أولاً؛ منها يرى ويتحرّك، عليه أن يتقبل تهمة المعرفة في الوضع العربي الراهن. انقاذ المعرفة بالنسبة إليه، مهمة ذات أولوية مطلقة. وهو يعلم أنه لن يقوم بها أهل الصنائع والحرف ممن يرون فيها مصدر رزق ومعاش. اختصاراً، لا يقبل التدنّي المعرفي، ولا أن يحيا في حس مشترك، أغلبه وعي زائف وصياغة متخلّفة.

عندما نطالع ما يكتبه اليوم مفكرون انتلجنسيون عرب (كأفراد فرادى)، نتبين إلى أي حدٍ نحن «متصرّفو» الحس المشترك، وإلى أي حدّ يصعب على الانتلجنسيا (كفئة) أن تشق طريقها نحو الخروج من هذا الحسّ لبناء المعرفة والعقل. السلفية القائمة الممتدة ليست نصاً. هي رؤى وسلوك أيضاً. ولو كان بالإمكان الحصول على «اعترافات» المثقفين، فأغلب

---

(34) يقول ابن خلدون: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم، وليس العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية، ولا في العلوم العقلية، إلا في القليل النادر (. . .) وقد قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر (. . .) فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج (. . .) وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما نعرف، وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم (. . .). وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملة، إلاّ بعد تميز حملة العلم ومؤلفيه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلا المعربون من العجم». ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٧٠٨.

الظن أن أغلب «العقلانيين» منهم يمرون في حياتهم الخاصة بـ «ايمان العجائز» الذي تطلّبه الغزالي. هم يروون دائماً «عن غيرهم» أنه يجمع بين المعرفة العلمية وبين الغيبيات، وزيارة الأولياء ووَجَس «العين حقّ والسحر باطل». من منّا يمكن أن يدّعي أنه تخلّص من هذا الحسّ المشترك في مستواه الاجتماعي الثقافي؟ ثم إلى أي حدّ يتدخل هذا الحس، لا في السلوك فحسب، بل في التأثير في الفكر والعبارة؟ أذكر - وللتوضيح فقط - أن صديقاً شيوعياً مناضلاً قال لي ذات مرة، عندما سألته عن موقفه من الدين: أخاف الدين من واجهتين، فأحاربه على الأولى باعتباري شيوعياً، وأسالمه على الثانية باعتباري شخصاً كوّن الاسلام ثقافته وحسّه. فأنا عندما أركب الطائرة لا أنسى أن أقرأ: «باسم الله مجراها ومرساها». وعلمت أنه اغتيل في بلاده بالمشرق، في حين كتب آخرون من أهل اليسار ومشيناها خطى: **صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى**[٣٥]. وبديهي أن لكل الشعوب والجماعات حسها المشترك. لكن كيف ولماذا بقيت للحس المشترك في المجتمع العربي قوة الجاذبية التي له على الفكر والمعرفة، فلا هما يقدران على الصعود به، ولا هما يجرؤان على التصريح بالنزول إليه أو البقاء فيه؟

نشوء الانتلجنسيا العربية الحديثة، وتطورها مرتبطان بالقدرة على إحداث قطيعة معرفية أساساً. وهي في ذلك تعاني أزمة متواصلة في تاريخ الفكر العربي، الذي لم تخترقه المعرفة العلمية، ولم يرتبط بتقدم العلم. وقد أثار الجابري هذه المسألة: «أين يقع العلم العربي من حركة الثقافة العربية وتموجاتها، وبالتالي من تطوّر العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة: العقل العربي؟ (. . .) لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية. . .) في الثقافة العربية خلال نهضتنا في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم، على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟». وهو يرى - بعد أن أشاد بنضج الممارسة العلمية العربية - إن العلم العربي «قد بقي من أول الأمر حتى نهايته خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة (. . .) فقد بقي على هامش المنظومات الفكرية والايديولوجية المتصارعة، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل»[٣٦].

إن معارف الحس المشترك، لا تزال في المجتمع العربي مادّة للتدريس في الجامعات وللخطب في اللقاءات «العلمية»، فضلاً عن وسائل الاعلام والدعاية. لذلك، فالمثقف العربي لن يمر إلى مرحلة الانتلجنسيّ دون مروره بصرامة المعرفة. إن خليطاً من معرفة الحس المشترك التراثي والغربي، أو من «الأصيل» و«المعاصر»، لا يمكن - مهما كان جهد التوفيق والتلفيق - أن يخلق انتلجنسيا عربية حديثة.

---

(٣٥) أحمد سليمان، ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى (الخرطوم: دار الفكر، ١٩٨٣)، ذكره حيدر ابراهيم علي، «الانتلجنسيا السودانية: أصولها التاريخية وتشكل الحاضر،» ورقة قدّمت إلى: سعد الدين ابراهيم، محرر، **الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة**، سلسلة الحوارات العربية (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٠٤.

(٣٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٥، ٣٨ و٣٤٥.

الفصل الثاني

المثقف والبحث عن النموذج (*)

محمد عبد الباقي الهرماسي (**)

- ١ -

يصعب تصور اختيارات سياسية ذات بعد استراتيجي، مثل تحديد التكوّن الوطني في دولة من الدول، أو توجهها على المستوى الداخلي والعالمي، أو موقفها من الثورات والحروب من دون امتلاكها لايديولوجية تاريخية ما، تكون مرشداً للعمل ووسيلة لإضفاء الشرعية. وليس هناك في الواقع نظام لا يسعى إلى إرساء نفوذه على أساس سلطة رمزية، أي أن كل الأنظمة تعمل جاهدة لتبقى في تواصل مع مثل الماضي، ولتجسّد قيم الجماعة ومصالحها، هادفة بذلك إلى فرض رؤيتها للعالم. وغني عن البيان القول بأن المثقفين يقومون بدور رئيسي في الصراع من أجل فرض الرؤية الشرعية. أفلا تتمثل إحدى مهام المثقفين المركزية بالفعل في صياغة المثل وتقديم الرموز، أي تشكيل الاستعدادات (Dispositions) التعبيرية، وكذلك نسق معتقدات الرأي العام تجاه السلطة؟

إلّا أن اعتبار ما ينهض به المثقفون من وظيفة إضفاء الشرعية على السلطة بواسطة معالجتهم لخزين الرموز ـ وهي فضلاً عن ذلك وظيفة لا يحتكرونها ـ لا يعني أن الأمر متعلق هنا بمهمة بسيطة يمكن تمييزها مباشرة، بل إنها في الأغلب عملية على قدر كبير من التعقيد والاشكال.

إن إدراج مشروع سياسي في نطاق استمرارية تاريخ معين، يتضمن بالضرورة تحديد الرصيد التاريخي، وذلك بمجرد تنظيم وعقلنة ذلك التراث نفسه. وليس التراث في واقع الأمر

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٧)، ص ٣٤ ـ ٤٥.

(**) استاذ علم الاجتماع والعميد المساعد في كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ الجامعة التونسية.

إنجازاً مكتملاً بصورة نهائية، ذلك أن كل جيل من المثقفين يقوم بصياغة التراث صياغة خاصة به، فيكون بإمكانه لفظ البعض منه، والاحتفاظ بالبعض الآخر. وتفضي عملية الصياغة تلك للقيم الثقافية إلى مواقف تنازعية. ولا غرابة حينئذ أن يقترن الصراع حول الشرعية بنزاع حول الماضي، وبصراع في ما يخص تأويل التراث. غير أن الأمر يقتضي ألّا نحسب حساباً للاختلافات بين المثقفين أنفسهم فقط، بل يتعيّن النظر بعين الاعتبار إلى التوتر القارّ ما بين توجه المثقفين وتوجه الفئات الممارسة للسلطة أيضاً.

- ٢ -

وقبل التطرق لمسألة إسهام المثقفين العرب في تأسيس النظام السياسي، يجدر بنا أن نتعرض ولو بإيجاز إلى دور المثقفين عامة.

إن تحليل ظاهرة الانتلجنسيا من زاوية أصولهم الاجتماعية، غالباً ما يتمّ لملاحقة غايات تبسيطية (Reductionist). وقد وقع توظيفه بطريقة واعية أو لا واعية، قصد نفي استقلال الثقافي والفكري عن السياسي. وكثيراً ما ننسى أن غرامشي لم يقتصر على الربط العضوي للمثقف بطبقة معينة، بل إنه أكد كذلك على وظيفة المثقفين الخاصة المتمثّلة في تقديم التصور المتكامل والمتجانس للعالم، وشدّد على استقلاليتهم، ولو النسبية، إلى الحد الذي قد يتعارض فيه مع الطبقات السائدة. ومهما يكن من أمر، فإن قيمة الأفراد لا تقاس أبداً بخلفياتهم وأصولهم، بل بالأسباب التي تدفعهم إلى التمسّك بأفكارهم وقضاياهم.

وأكيد أن موقفة (Situer) مفكر بذاته، هو وضعه في علاقة بعالمية (Universality) عصر من العصور، وبظرف محدد وبطبقة معينة وبنسب القوى بينها وبين الطبقات الأخرى، وكذلك في ارتباطه بالتصورات الايديولوجية الثقافية، ولكن يبقى التحدي القائم هو أن نقوم بكل هذا، ونتجنّب في الوقت نفسه عقبتين: عقبة العالمية التجريدية[1]، وعقبة الخصوصية المتعذّر تبسيطها.

ولقد لاحظ ادوارد شيلز[2] (Edward Shils)، أن توجه المثقفين السياسي يقوم على إبراز المثل العليا والتعبير عنها وملاحقتها. ولقد كان المثل الأعلى الأول متمثلاً في ملاحقة سياسة

---

(١) إنها العالمية التي قال سارتر في شأنها، أثناء كلامه عن الماركسية الرسمية: إنها تجعل من البشر الواقعيين رموزاً لأساطيرها... وأضاف سارتر قوله: إن ڤاليري مثقف برجوازي صغير وهذا لا شك فيه، ولكن ليس كل مثقف برجوازي صغير هو ڤاليري. إن النقص في الماركسية المعاصرة يكمن في هاتين الجملتين. ويعوز الماركسية أيضاً تقديم جملة من وساطات (Médiations) ليتسنّى لها إدراك الآليات التي تساهم في إفراز الشخص بعينه داخل طبقة بعينها، وضمن مجتمع معين وفي طور تاريخي محدد. فالماركسية بنعتها ڤاليري بالبرجوازي الصغير، وكتاباته بالمثالية، سوف لا تجد فيه ولا في كتاباته، إلا ما قد كانت وضعته فيه. ويؤول الأمر بسبب هذه النقيصة إلى إهمال الخاص، معتبرة إياه مجرد أثر للمصادفة. انظر: **نقد العقل الجدلي** (باريس: غاليمار، ١٩٦٠)، ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) Edward Shils, *Political Development in the New States* (The Hague: Mouton, 1962).

ليبرالية ودستورية. أما المثل الأعلى الآخر، فكان قوامه تقوية سياسية ايديولوجية، أي سياسة ثورية تتم ممارستها خارج التقاليد الدستورية.

ومع أن شيلز لا يغفل عن ذكر المواقف السياسية الأخرى، كالاحتراف غير المعتني بالتوجهات السياسية، أو اللامبالاة، أو خدمة النظام القائم، فإنه يعتبر أن أكبر انجازات المثقف الحديث كان بالضبط متمثلاً في تزويد الحركات الثورية بمذاهب.

أما في الوطن العربي، فلقد تغلّب اغراء النظرة الاختزالية لدى باحثي مشكلة المثقفين على الرؤية التي تعتبر المجال الثقافي مجالاً مستقلاً نسبياً، ونجد الدليل على هذا الالتجاء إلى استراتيجيات أثبتت قيمتها ومكانتها على الأرضية الدينية، ونعني استراتيجيات التكفير والتحريم التي تركت مكانها للاستراتيجيات التصنيفية كالانتقائية والتوفيقية والتلفيقية، هذا فضلاً عن التنديد المعلن على المستوى السياسي بواسطة إلصاق العلامات التصنيفية (Etiquet-tes classificatrices) التي من شأنها، أن تعين للطبقة المُدانة بصورة عامة أعداءها السياسيين أو النظريين: (المثقف البرجوازي، المثقف البرجوازي الصغير). فالذين يصوغون التصنيفات يعتبرون أنفسهم دوماً ثوريين، وبديهي أنهم لا يعزون لأصولهم الاجتماعية أية أهمية تذكر. إن الالتجاء إلى هذه التصنيفات، مع ما تحتويه من أخطاء جلية، وصبغة تبسيطية وأطناب، لذو دلالة واضحة على الأزمة الثقافية، وعلى المأزق السياسي الذي سنتطرق إليه لاحقاً.

- ٣ -

في نطاق اهتمامنا المرتكز في هذا الفصل على الفكر السياسي العربي الراهن بصورة رئيسية، بالإمكان أن نطرح الفرضية التالية: ان الفكر السياسي العربي المعاصر لا يمكن تفسيره وتأويله، إلاّ في إطار علاقته بالأشكال السياسية التي رأت النور إلى حدّ اليوم، والتي تنازعت لإثبات حقها في الوجود على الساحة، منذ التحوّل الكبير الذي طرأ في العصر الحديث، والذي كرّس إخفاق النظام القديم، ودفع بقوة للبحث عن نظام سياسي جديد.

إن اختيار شبكة التأويل هذه تفرض نفسها، لا سيما وأن الفكر والفلسفة السياسيين لا ينشآن من العقل المجرد المحض، وإنما في ضوء تجربة معينة وعصر محدد. إنهما بالأحرى يمثلان إجابة على أشكال سياسية جديدة مثل المدينة ـ الدولة عند اليونان، والخلافة في الإسلام والامبراطورية عند الرومان والجمهورية الأنوارية.

وإذا استعملنا اصطلاحات زمانية، ينتظم الفكر السياسي العربي على ثلاثة أطوار رئيسية سجلت نسبياً بروز الدولة الحديثة وتأسيسها ـ جعلها مؤسساتية ـ وكان الطور الأول مقاماً على دولة التنظيمات، وفي بعض الحالات على دولة الاحتلال، ويشمل هذا الطور المصلحين أمثال: خير الدين التونسي والطهطاوي... الخ وكذلك مفكري النهضة ومنهم الأفغاني ومحمد عبده، وهذا الطور الأول هو الأقل أهمية بالنسبة إلى مقتضيات التحليل، نظراً إلى أن الأهالي لم يكونوا في أغلب الأحيان مسيطرين على الدولة في ذلك العصر، وبالتالي كان الفكر السياسي، وهو الفاقد للموضوع المحدد، توقاً متسامياً، وتبعاً لذلك كان دوماً مكتوباً.

ويثير هذا الطور اهتمامنا أكثر في ما بعد، حين يتحوّل ذلك الفكر السياسي تدريجياً، بسبب انهزامه أمام كيانات سياسية جديدة، إلى تقليد سياسي ديني ذي توجه طوباوي ومعارض.

ويتعلق الطور الثاني بتشكّل الدولة الوطنية الليبرالية التي سادت باعتبارها مثالاً أعلى فيما بين الحربين (١٩١٤ ـ ١٩١٨ و١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، وكان حزب الوفد أفضل تعبير عنها، كما أننا سنرى في فكر طه حسين خير ممثل لها.

أما الطور الثالث، وهو أحدث الأطوار الثلاثة، فقد بلغ أوج مجده في منتصف الستينيات، وهو يوافق نموذج الدولة القومية ـ الشعبوية (Populiste) التي تجسدت في فكر البعث والناصرية وممارستهما، والتي نجد لها في أعمال طيب تيزيني الصياغة الأكثر تماسكاً.

ومن النافل القول بأن مثل هذا التصنيف لا يرمي إلّا إلى تنظيم أولي، الغرض منه مجرد توجيه للبحث، فهو لا يحتوي رؤية تطورية للعالم. ذلك أن الايديولوجيا المفرزة زمن النهضة لا تزول في عصر الدولة القومية، بل إنها تثبت وتبقى قوية إلى هذا الحد أو ذاك، حسب الظروف المحلية والعالمية.

إن الدولة القومية الناصرية النموذج لا تعلن زوال الدولة الوطنية مثل المغرب الأقصى وتونس ـ ولهاث النموذج الناصري للدولة بعد هزيمة ١٩٦٧ لا يعني بالضرورة انتصاراً لما يسمى بالدولة الاقليمية ـ لأن هذه الدولة نفسها قد أصابها التغيير من أثر المحنة، وأن النتيجة النهائية، أي بروز نظام من الدول ذي توجه قومي، تعكس بصورة جلية تفاعل كل هذه القوى التنازعية، ولا تتفق وتوقعات أي تيار معين منها. وتتميز هذه التصنيفية تميّزاً واضحاً عن تصنيفية عبد الله العروي بما يلي:

١ ـ يعتني العروي أو يسعى لتصنيف النماذج الأصلية للمفكرين أمثال المتعلم (Clerc) والليبرالي والتقني، أما تحليلنا فيقوم على نماذج الفكر السياسي والتيارات الايديولوجية التي طبعت أطواراً مميزة من مراحل تكوّن الدولة الحديثة.

٢ ـ لا يقوم العروي بعملية التمييز بين الدولة ذات التوجه الوطني، والدولة ذات التوجه القومي. وإذا كانت دولتان وحيدتان مثل مصر والجزائر تمثلان نمط الدولة الوطنية أو القومية على حدّ تعبيره، فما رأيه في دول أخرى مثل المغرب الأقصى أو تونس؟ فهل هذه الدول هي دول غير وطنية أم غير قومية؟

٣ ـ وأخيراً، إذا وافق صنف التقني أو التكنوقراطي صنفاً مهنياً، وحتى من وجهة نظر ايديولوجية، فهو لم يكن أبداً سائداً بالقدر الكافي الذي يجعله طابعاً لعصر معين أو لدولة في ذاتها.

ـ ٤ ـ

وقبل البدء في تحليل أنماط إضفاء الشرعية على الدولة الوطنية والدولة القومية، يجدر بنا التعرض، ولو بشكل إجمالي ومقتضب، إلى التصور الديني والثقافي الذي يهيمن حتى الآن.

والذي شكل ان أمكن القول ديباجة وفاتحة الايديولوجيا الوطنية. فالإحساس بالاستعمار كان قوياً في الوطن العربي أكثر منه في أي مكان آخر، لأن الاستعمار كان رمزاً لنكسة روحية تهدد بهدم الكيان العربي وفنائه.

وأمام العجز المعنوي والمادي للامبراطورية العثمانية، بحث الأفغاني عن سبل التعبئة الشعبية بواسطة نقطة الارتكاز ألا وهي الاسلام، واختار محمد عبده مثلاً تجنّب أو تأجيل المواجهة السياسية للتفرغ لمهمة الاصلاح وتحرير الحياة الدينية من الضغوطات التنظيرية وتكييف العلم المعاصر، حتى يتمكّن المجتمع من مواجهة أكثر نجاعة للتحديات المعاصرة. وهذه الحركة تسعى للعودة إلى الينابيع الحيّة للرسالة الدينية، وتخليص العقيدة من الخرافات المتراكمة طوال قرون التقهقر والانحطاط. هذا التفكير الجديد والإصلاحات المعلنة، أدخلت درجة من الطواعية وهيأت الأرضية الايديولوجية الوطنية. ولكن سرعة التحوّل التاريخي كانت قوية إلى حدّ أنها استلزمت أكثر من مجرد جهد تعديل.

إن التجربة الاستعمارية الطويلة، والاذلال الذي أصاب الأمة، هزّا الوعي الجماعي إلى حدّ أن أصبحت الحداثة المقترنة بمرارة الخضوع الاستعماري، مجال تحفظ واحتراز. فقد انتهى تفاؤل الانتلجنسيا العضوية الذي كان قادراً على أن يستند إلى انتمائه للحضارة العربية الاسلامية، ويستلهم في الوقت نفسه التجديد الأوروبي.

يجب اعتبار الجيل الأول الذي كان قد تكوّن أثناء المرحلة الاستعمارية. فلقد تعرّض إلى عملية إفقار مضاعفة، فهو مجتث من تاريخه، كما أنه منقطع عن حداثة غازية.

إن مساهمة الحركة الدينية، على المستوى الشرعي، كانت مساهمة ضئيلة وهزيلة، لأنها لم تنجز شيئاً يمكن اعتباره أساسياً منذ محمد عبده، وعلى عكس هذا فإن المساهمة الايديولوجية لـ محمد عبده هي التي ثبت بقاؤها ودوامها:

إن محمد عبده يعتبر استعمال الدين عملاً توعوياً وإصلاحاً لفساد اجتماعي، مع أنه ليس الطريقة الوحيدة، ولكن قرب الدين من مفاهيم الناس هو الذي يمنحه هذه الطواعية بحكم عدم إلمام الناس بغيره من العقائد. فالبديل، كما يقول الإمام، يتطلب إنشاء «بناء جديد» ليس عند مريد الاصلاح من مواده شيء. ولعل في ذلك مؤشراً بيّناً على ما تسعى إليه حركات الاصلاح مما نسميه أدلجة للإسلام.

وهكذا يكون الاجتهاد الديني قد قدّم سياسة عامة للإسلام تجاه هذا العالم المعاصر، كما يكون قد أعاد صياغة قيم حضارة قديمة حتى تستطيع أن تعيش في عالم جديد ومعاصر، ليس بالمتقبل لها كل التقبل، ولكن في المدى الطويل وبقدر ما يترسّخ التخلف ويتوضح الطابع الوطني للدولة الجديدة، فإن الدعوة إلى العودة إلى الأصول وتحويلها إلى نسق بديل لكل الأنساق القائمة، تمثل أدلجة للدين تؤدي إلى سحب الشرعية من الأنظمة القائمة. فالعداء الذي كان يوجّه إلى الامبريالية، أصبح موجهاً إلى الدولة الوطنية ومؤسساتها والناطقين باسمها.

بقي أن نذكر أن مسألة الهوية لم تكن تمثّل مشكلاً، لأنه سواء على مستوى الوعي أو الإدراك، فالناس لا يفرقون بين التمسك بالإسلام والثقافة العربية وبلد الانتماء، أي الوطن. ولكن تعايش هذه الولاءات المختلفة أصبح متعذّراً تحت تأثير الأحداث والضرورات المترتبة، سواء عن النضالات المتفرقة ضد الامبريالية أم عن البناء الوطني، ممّا خلق وضعية متأزمة وحتّم الاختيار.

فبعد انهيار الخلافة العثمانية، وفي مرحلة الاستعمار الذي رسخ كيانات سياسية متفرقة، اتجهت النضالات السياسية التي خاضها «أبناء البلد» إلى إنشاء المجموعة والدولة الوطنية، ففي الإطار الذي يتيحه حزب الوفد مثلاً عبر مقولة «مصر للمصريين» سواء أكانوا مسلمين أم أقباطاً، يتضح أن المشروع السياسي هو إدماج المصريين في مؤسسات دولاتية وطنية.

وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار طه حسين المنظّر المنتخب للدولة الوطنية الليبرالية. وحتى نستطيع أن ننزل اشكالية الدولة الوطنية الليبرالية في إطارها، يجدر بنا أن نذكر بأن الخيار الوطني لم يكن سيد الموقف في مصر كما كنا نتصوّر، بل كان يشكل جزءاً من ثلاثي معروف يتكوّن من الوفد، والاستبداد الملكي، والاستعمار الأجنبي. ورغم أن الوفد لم يكن يتمتع بما فيه الكفاية من النفوذ، فإنه حاول تحييد الأطراف المزامنة له، واستغلال تناقضاتها.

لقد جاء إلغاء الخلافة العثمانية، مباشرة بعد أن تبنّت مصر النظام السياسي التمثيلي الذي يقلّص سلطة الملك؛ فأصبحت فرصة للمحافظين لعرقلة فكرة الدستور بواسطة أدلجة الدين. فكتاب علي عبد الرازق، ومحاولات طه حسين، تندرج في سياق تيار يسعى إلى إجهاض مشروع تحوّل ملك مصر إلى خليفة، كما يسعى أساساً إلى دعم تكوين الدولة الوطنية الليبرالية.

قد تبدو هذه الطريقة في طرح المشاكل ملتوية، ولكنها تكشف عن نمط الخطاب السياسي العربي، هذا الخطاب الذي قلّما يواجه القضايا والمسائل السياسية بطريقة مباشرة.

يضع طه حسين الهجوم الموجّه ضد التحديث السياسي والفكري، في إطار الصراع بين القديم والجديد، صراع لا يمكن حله جذرياً إلا بحرية التعبير[٣]، وما يعنيه طه حسين عملياً هو أنه قد آن الأوان لإنهاء تدخل السياسة والسياسيين في الخلافات الفكرية.

يقدم الكاتب مجموعة من الاستشهادات التاريخية مأخوذة من أثينا، واليهودية والإسلام، لإثبات أن كل هذه الثقافات بما فيها الإسلام قد قمعت التفكير الحر: لم يكد الإسلام ينتصر ويستقر في الأرض ويظفر بالسلطان السياسي، ويفرغ من الحرب والفتوح،

---

(٣) «الديني يرى لنفسه الثبات والاستقرار... والعلمي يرى لنفسه التغير والتجدد». انظر: طه حسين، من بعيد، ص ٢٣٤.

حتى كـره ملوكه الجديد، وأكثروا الحـرص عـلى القـديم، واستغلوا ميـل العـامـة إلى القـديم وحـرصهم عليه، واتخـذوا هذا الاستغـلال وسيلة إلى الحكم والتسلّط فـأنكـروا كـل جـديـد وحاربوه[٤].

وإلى هذا الحد من النقاش، فإن الكاتب يعلن عن نوع من الاستثناء المخفي للإسـلام بـاعتباره كـان أقل قمعـاً من المسيحية بـرغم نقاط الالتقـاء، اضافـة إلى أن الاسلام لم يمتلك جهازاً منظماً من رجال الدين. وعند هذه النقـطة، يوضـح الكاتب اختيـاره بطريقـة مباشرة: مهما تكن درجة تسـامح الإسـلام في الماضي، فـإنه ليس للدين حـالياً أيـة مكـانـة في الحيـاة السياسية للدول المعـاصرة في القرن العشرين. فـالدولـة المعاصرة مقـامة عـلى الايديـولوجيـا الوطنية، بغض النظر عن الاعتبارات الدينية والفلسفية.

«إن فكرة الوطنية، وما يتصـل بها من المنـافع الاقتصـادية والسيـاسية الخـالصة، قـامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام فكرة الدين، أو مقام هذه النـظريات الفلسفيـة الميتافيـزيقية التي كـانت تقوم عليهـا الحكـومة من قبـل. وأين هي الحكومـة التي تستطيـع الآن أن تزعم أنها تقـوم على الـدين، أو أنها تقوم لحـماية الدين؟... أين هي الحكومة التي تستطيـع أن تجاهـر بشيء من ذلك دون أن يضحـك منها النـاس جميعاً، وأن يكون رعاياها أول الضاحكين؟... فمصر لا تستطيع أن تزعم أنها حامية بيت المقدس أو الحرمين الشريفـين، أو أنها الناطقة بلسان المسلمين والذائدة عن حـوض الإسلام. بـل لست أدري، أتستطيـع مصر الآن أن تزعم أنها تحمي الإسلام في أقطارها الخاصة، ولا تتجاوز حدوده عمداً أو كرهاً.

لا تقوم الحكومة المصرية الحديثة ولا الحكومة الفرنسية الحـديثة عـلى أساس من دين ولا من علم ولا من فلسفة، وإنما تقوم الحكومـة الحديثـة في أقطار الأرض المتحضرة الآن، عـلى أساس سيـاسي خالص من المنفعـة الاقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل»[٥].

هناك طبعاً مقولة أن الدستور ينص على أن الإسلام دين الـدولة، ردّ طـه حسين عـلى هذه المقولة: «إنها لا تهمّ عامة الناس، كما لا تهم الأقلية المسيحية التي قبلتْ ولم تحاور فيه، فأما عامـة الناس فلم تلتفت إلى هـذا النص ولم تحفل بـه، وأكـثر ظننـا أنها مـا كـانت لتشعـر بشيء لـو لم يـوجـد هـذا النص في الدستور. فعامة الناس... منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية، مستعدون أحسن الاستعداد وأقواه بأزمنتهم وأمكنتهم، وللمـلاءمة بـين حياتهم وبـين ضرورات التطور، وهم يعلمـون أن الاسـلام بخـير، وأن الصلوات ستقام، وأن رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجبـاتهم الدينيـة مذهب غـيرهـم من الناس المعتدلين... فسواء عليهم أنص الدستور أم لم ينص أن الاسلام دين الدولـة، وسواء عليهم أسيطـرت الحكومة أو لم تسيطر على شعائر الدين ما دامت هذه الشعائر قائمة محترمة»[٦].

الخـلاف الحقيقي هو بـين النخبات الـوطنية (وهـم المستنـيرون المدنيـون) من نـاحيـة، وشيوخ الأزهر ورجـال الدين تحـالفوا مـع الملك والسياسيـين الانتهازيـين من ناحيـة أخرى. وبالاعتماد خـاصة عـلى الطريقـة التي اعتمدهـا العلماء والشيوخ في معـالجة كتـابات عـلي عبد الرازق، فإن طه حسين يتهمهم بافتكاك سلطات لم يمارسوهـا إطلاقـاً قبل اعـلان الدسـتور، واستعمال تأويلات للإسلام منحازة وكلية.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

ويقصد هؤلاء الشيوخ بالإسلام دين دولة ـ دولة تدخلية ـ ومعنى ذلك أن الدولة مكلّفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسّه أو يعرّضه للخطر: أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمسّ الإسلام من قريب أو بعيد، سواء أصدر ذلك عن مسلم أم عن غير مسلم، وأن عليها أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب، ممّا سيخلق في مصر حزباً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها(٧).

أما موقف المستنيرين فهو على طرفي نقيض. لقد فهموا أن هذا النص لا يزيد على تقرير الواقع من أن رئيس الدولة في مصر يجب أن يكون مسلماً، من أن شعائر الإسلام يجب أن تقام قبل صدوره. . . ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين، في يوم من الأيام، أن هذا النص سيكلّف الحكومة واجبات دينية جديدة. . . ذلك لأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن مصر تمضي إلى الأمام وتسرع في الاتصال بالمدنية الغربية، وتريد أن تحقق ما قاله الخديوي اسماعيل من أنها جزء من أوروبا. لأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن في الإسلام من اللين والمرونة ما يمكنه من التطور مع الزمن، وملاءمة الظروف المختلفة ويعصمه من الجمود والسكون، ويحول بينه وبين أن يكون عقبة في سبيل الرقي الاجتماعي والاقتصادي. ولأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن حكومة مصر قد اضطرت بحكم هذه الحياة الحديثة إلى أن تأتي من الأمر ما لم يكن يبيحه الإسلام من قبل، فهي تعامل المصارف وتنظم الربا وتبيح ألواناً من المعصية، بل تستغلها أحياناً، إذ أكد نص الدستور «أن الإسلام دين الدولة يدل على معناه حقاً، فلا أقل من تغيير كل هذه المحادثات، ولا أقل من أن يغير نصوصاً تكفل حرية الرأي وتبيح الناس أن يلحدوا»(٨).

- ٦ -

إننا إذا ما توقّفنا اختيارياً عند هذا النص، واستشهدنا به طويلاً، فلأنه يمثّل في أعيننا مرحلة حرجة من الفكر السياسي العربي المعاصر، ولأنه يجسّد المشروع الوطني الليبرالي كما لا يجسده أي نص آخر.

فعلى عكس الانتقادات السابقة التي وجهت إلى طه حسين من كل صوب، فقد كان هذا الأخير متمكناً وثابتاً، رغم التنازلات التكتيكية والتعديلات الظرفية.

لقد كان واعياً أن انفجار النسق الايديولوجي التقليدي تحت تأثير الأفكار والممارسات الجديدة، يعني نهاية نمط من المجتمع، كما يعني البحث عن دعائم جديدة لمجتمع المستقبل.

وهذا البحث في جزء منه جديد، وفي الجزء الآخر عقلنة وتبرير لأشياء موجودة من قبل. بقي أن نلاحظ بأن مثل هذا المشروع ليس مجرد مجهود فكري أو منطقي، وإنما هو

---

(٧) وفي مكان آخر يتكلم عن نشأة قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجر مصر جرّاً عنيفاً إلى الوراء.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١. أن ينتمي طه حسين إلى حزب الوفد ثم إلى حزب الأحرار الدستوريين لا يغير شيئاً في جوهر الموضوع.

تناسق مع الأوضاع الواقعية وتفاعل مع واقع يزداد تعقداً كل يوم.

وهكذا ففي كتاب **مصر في البحث عن مجموعة سياسية**[٩] يلوم نداف سفران طه حسين وجيله، على ما يسميه بخيانة مشروعهم عندما أخذوا يتطرقون إلى مواضيع اسلامية محضة، بعد أن عرفوا مرحلة تقدمية في العشرينيات تميّزت بتفكير وطني ليبرالي، واكتساب ثقافة أوروبية، وترسيخ هوية مصرية موغلة في مصريتها ومستقلة عن النظام الديني السلفي. ولكن هذه الرؤى قد تكون عزلت، ابتداء من الثلاثينيات، لصالح إطار مرجعي اسلامي يدعمه نشر مؤلفات مثل **على هامش السيرة**، وهي مرحلة تكون قد تميّزت بأزمة توجيهية حسب سفران.

فإذا كانت معالجة مواضيع إسلامية ظاهرة لا جدال فيها، لأنها موثقة، فالسؤال يبقى مطروحاً: هل كان الأمر يتعلق حقاً بوضع أسس دينية للكيان السياسي، أم هو تكتيك يهدف إلى تهدئة المعارضة الدينية والسياسية للمشروع الوطني؟

كل شيء يدل على أن الأهداف بقيت ثابتة، وإن تغيرت وسائل التنفيذ.

كان لا بد لأمثال طه حسين من أن يدفعوا ثمن تغيير طريقتهم، ولكننا لا نجد أية محاولة ـ ما عدا التلميح ـ لتقويم هذا الثمن وأبعاده[١٠].

وقد تساءل غازي التوبة عن حقيقة الأسباب التي دفعت طه حسين إلى الكتابة عن الإسلام. ويجيب هذا الأخير بأن السبب يكمن في الوضع الداخلي لمصر، فقد تنامى فيها المد الإسلامي وبلغ أوج فاعليته في نهاية الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، بهدف إعادة تطبيق الإسلام وتطبيق مبدأ الخلافة الاسلامية. ويكون طه حسين قد كتب ليشكك في هذا المد في محاولته بالاستناد إلى تاريخ المسلمين نفسه[١١].

المهم، في نظرنا، هو أن طه حسين ظل يفكّر ضمن الاشكالية نفسها: كيف يمكن خلق هوية وطنية منفصلة عن الدين والثقافة التقليدية، ومرتبطة بمبادىء الغرب؟ كيف يمكن هيكلة المؤسسات بطريقة تسمح للقوى والنخبات التحديثية بوضع مشروعها موضع التنفيذ؟ معتبراً أن هذه النخبات هي وحدها قادرة على اختصار الطريق إلى الرقي.

لقد كان الموضوع يتعلق بتحييد النخبات التقليدية المعروفة، أما الجماهير فكانت غائبة تماماً من هذا المنطلق وهو ما يكشف طبعاً، نخبوية الإتجاه الليبرالي في الوطن العربي.

وفي نهاية المطاف، فإن المشروع لا يمكن أن يحكم عليه بالنجاعة إلاّ بتقويم قدرته على مجابهة التحديات الداخلية والخارجية لتلك الفترة، مع العلم أن شعوب المنطقة لم تتوصل إلى

---

(٩) Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

(١٠) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(١١) غازي التوبة، **الفكر الاسلامي المعاصر: دراسة وتقويم** (بيروت: دار القلم، ١٩٦٦)، ص ١٢٦.

مرحلة الوعي إلّا في الثلث الثاني من القرن العشرين، لاكتشاف استقلال مغلوط وهوية ضائعة، حسب عبارة محمد حسنين هيكل.

فبقدر ما كان المشروع الوطني الليبرالي متجهاً إلى تكوين المجموعة الوطنية، وذلك بقطع النظر عن المحيط والملابسات، فقد كان ينزع إلى تجاهل (Occultation) الشعور العام بالانتماء إلى العالم العربي الاسلامي.

كما كان المشروع الوطني الليبرالي غير مهيّأ لمجابهة المسألة الاجتماعية، ما دام الاهتمام بأتباع أوروبا، ولو من طرف نخبة محظوظة، أقوى من الاعتناء بمصير من أسماهم طه حسين في ما بعد بـ «المعذبين في الأرض».

وهناك شيء أساسي لم يكن هذا الجيل قادراً على وعيه، وهو مدى مطابقة النموذج الليبرالي كما وقع تطبيقه في أوروبا القرن التاسع عشر، لأوضاع المجتمعات المتأخرة في القرن العشرين.

ومع هذا، فمن يشك في أن النظرة الليبرالية الوطنية عكست إلى حد ما متطلبات المصير العربي في حقبة معينة، على الرغم من أن هذا البرنامج لم يصمد في آخر الأمر أمام الهجومات المتتالية، وبخاصة هجومات السلفيين والقوميين؟

ففي الوقت نفسه الذي ساهمت سنوات الخمسينيات والستينيات في تحرير بلدان العالم الثالث، وبخاصة بلدان المغرب العربي، فهي قد وضعت اشكالية التنمية في مركز الاهتمامات، وقد فرض هذا الموضوع نفسه على كل الدول الوطنية مع الفروق الملاحظة، حيث إن البلدان المتقدمة في الاستقلال سعت إلى الدعوة للوحدة العمودية بين البلدان العربية، كوسيلة لتحقيق الوحدة الاقتصادية والاجتماعية، فالكتابات النظرية للبعثيين عموماً والتجربة الناصرية خصوصاً، كانت قد غيّرت النسيج الداخلي للساحة السياسية، وبعد أن تحقّقت النخبات العربية من استحالة اعادة انتاج التجربة الأوروبية، فقد بدأت البحث عن صيغة جديدة.

- ٧ -

إن الخطاب القومي، هذا الخطاب الذي جمع بين النهضة والادماج العمودي (أي الوحدة)، هو خطاب تم تبنيه من قبل عدة أنظمة عسكرية. وتدريجياً، وفي أوج حركات التوحيد، فإن الوحدة ستصبح مرتبطة ببناء الاشتراكية. وقد تحدث أنور عبد الملك وطيب تيزيني بإطناب حول هذه المرحلة الحديثة جداً، وسجلا بدقة الاشكالية السياسية للدولة القومية الاشتراكية.

وعلى عكس جيل طه حسين، وهو يتكوّن من رجال يقدمون أنفسهم كرجال فكر، ويعرضون أفكارهم ككتّاب، فإن طيب تيزيني يريد لنفسه أن يكون مؤسساً لنسق نظري لا يخلو من المنطق ومن الجدل. ونظراً لأهمية هذا العمل وخطورته، فستكون قاعدتنا الأولى في

التحليل تتمثل في تفكيك الخطاب وتقديمه في نظام مختلف عن النظام الذي تبنّاه الكاتب.

إن نقطة انطلاق تيزيني هي تحليل ظاهرة الانسداد التاريخي (Blocage historique) أمام الأنظمة الوطنية والأنظمة البرجوازية، وهو يعتقد أنه إذا ما استطعنا في فترة من الفترات الاقتناع بأن الطبقة البرجوازية كان لها هدف تصنيع وتوحيد وصنع الثورة الثقافية، فإن هذه الامكانات تبخرت نهائياً، ولعل سبب الاخفاق يمكن بحثه في التواطؤ التاريخي بين الامبريالية والقوى المحافظة المحلية[١٢]. وقبل عرض معادلته التاريخية الجديدة، أو تصوره لنوع النظام القادر على إنجاز مثل هذه المهمات، يمكن التوقف عند رؤيته للخارطة الايديولوجية وطبيعة التقويم الذي يقدمه خاصة، وإن كان العمل يتجه أساساً إلى تحليل الايديولوجيات.

وحتى إن كانت القوى التقليدية والحديثة، قد تمّ تجاوزها تاريخياً، فإنها تواصل تأثيرها وهيمنتها على الجماهير العربية، وذلك رغم القصور والاصلاحية والهجانة التي يتّسم بها التفكير السائد. فقد ظلت الجماهير العربية مؤمنة وساذجة لتماهيها مع النظام القائم، وتقبل الجماهير الأنظمة لأن هذه الأخيرة أجادت تبني التراث العربي الاسلامي، وجعلت منه سلاحاً يمكّنها من الشرعية التاريخية والايديولوجية. وعندما تتحدّث هذه القوى عن التراث، فإنها تدعي تقديم القراءة الصحيحة والوحيدة له باعتبارها الممثل الوحيد للحقيقة.

ولعل ذلك ما يدفع تيزيني للتفكير، في ضرورة القيام بشيء ما، لكشف وإثبات الخطأ النظري والخطر الاجتماعي والسياسي للمنطق القائل بأن التفكير الاشتراكي العلمي هو فكر دخيل في الواقع العربي المعاصر[١٣].

تتمفصل مرافعة طيب تيزيني حول محورين أساسيين:

١ ـ المحور الأول هو ربط التراث الاسلامي بالماركسية. يكتب في هذا الشأن: «ونظراً لأن الجماهير العربية هي جماهير مؤمنة، وجب تأويل ايمانها الديني على نحو يبرّر ولا نقول يعقلن، العمل من أجل أهداف وآفاق العمل السياسي والاجتماعي، فما هو مطلوب هو إبراز وحدة عميقة بين تراثنا الثقافي التقدمي من جهة، ومكتسبات الإنسانية الحديثة والمعاصرة الخاصة بالفكر النظري (الاشتراكية العلمية) من جهة أخرى. فمن الأهمية بمكان أن نقول إننا نحن العرب في تراثنا قد أسهمنا بشكل فعّال في التمهيد لصياغة أعمق فكر إنساني... وإننا بالتالي مدعوون، قبل غيرنا، إلى تعميق الفكر في حياتنا الثقافية العامة»[١٤].

٢ ـ المحور الثاني هو ربط تحقيق الاشتراكية بتحقيق الوحدة القومية العربية... ذلك أن تيزيني لا يكفيه أن يؤكد على أن الفكر الاشتراكي يمثل الوريث الشرعي للتراث العربي التقدمي، وأنه الخيار الوحيد أمام الجديين من الناس، بل يحاول أن يجعل من الوحدة إحدى

---

(١٢) الحجة مقامة على افتراضات ذاتية، ومبدأ التواطؤ غير مبرهن عليها.

(١٣) طيب تيزيني، «التراث العربي النظري وآفاق الثورة الثقافية في المرحلة العربية المعاصرة،» **الشورى** (ليبيا)، السنة ٣، العدد ٢ (أيار/ مايو ١٩٧٦)، ص ٥٩ ـ ٧٤، انظر أيضاً: طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

المهام الرئيسية المرتبط تحقيقها العميق والشامل بتحقيق العلاقات الاشتراكية في الوطن العربي. بهذا المعنى تبرز أهمية الموضوعة المطروحة في وطننا، موضوعة التلازم العضوي بين النضال الاشتراكي والنضال القومي[١٥].

إن الدافع الأساسي وراء المشروع كله، يكمن إذاً في استثمار التراث واحتكار التأويل العلمي بهدف اكتساب الشرعية السياسية. الكسب أولاً وأخيراً، هو كسب الجماهير العربية الكادحة لصالح الثورة العربية الاشتراكية[١٦].

ومثل هذا المشروع، لا يمكن أن يتجنّب مخاطر تسيس التراث وتبرير الكليانية (Totalitarisme). ولذا، فمن البدء يرفض المؤلف البحوث الأكاديمية حول التراث.

التراث العربي ليس بحاجة في اللحظة الأولى إلى باحثين أكاديميين يضيفون نظرية جديدة إلى النظريات التراثية السابقة، وإنما هو بحاجة إلى باحثين ثوريين، قادرين على خلق الجسور العميقة بينه، أي بين التراث العربي في جوانبه التقدمية الفعالة، وبين الحاضر المعاصر للوطن العربي. إن تسييس الرؤية التراثية هو ما نطمح إليه هنا، ولكنه تسييس ينطلق من العلم[١٧].

وبهذه الطريقة يحتل المنظّر لنفسه مكانة استراتيجية مهمة، فهو من ناحية يتصرف في ذلك الرأسمال الرمزي ـ الذي تشكّله الماركسية ـ وهو من ناحية أخرى يحاول أن يكتسب وحده المفاتيح العلمية للتراث العربي الاسلامي.

ومن هذا الموقع الذي تقترن فيه سلطة العالم بسلطة المفتي، يصبح ممكناً إصدار أحكام نهائية ومن دون رجعة.

وهكذا يحكم تيزيني على السلفيين لإهمالهم التاريخ، ويهاجم العصريين لما يتسمون به من اغتراب وانفصام. أما أقصى الغضب، فهو موجه إلى صانعي التنظيرات التلفيقية مثل زكي نجيب محمود.

المهم في العملية هو إفراغ الساحة من كل رأي مغاير، واحتكار التأويل الشرعي Monopole du commentaire légitime فبموازاة التنديد والتصنيف الاختزالي، وسلسلة الذنوب التي تقع فيها القراءات المنافسة، نجد أن الصراع من أجل احتكار شرعية التأويل يتواصل حتى مع أقرب التيارات، من ذلك مثلاً النقد الموجه ضد اليسار الإسلامي.

هذا الجهد في الواقع يمثل عملاً سياسياً قبل أن يكون عملاً فكرياً، فلا يستغرب أن يؤكد تيزيني على تعارضه المبدئي مع عبد الله العروي القائل بأن مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة، وإنما السيطرة على المجال الثقافي.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

وإذا كان المطلوب هو مجتمع عربي موحد اشتراكي لعلاج الواقع المريض بالتخلّف والتمزّق، فإن صفات الحزب الثوري متطابقة مع هذه الحاجات: فهو حزب واحد، يوحد بين النظر والعمل، بين أجزاء الأمة، وبين وحدة الأمة والاشتراكية.

فإلى هذا الفعل السياسي، ينبغي إخضاع مجموع المؤسسات والطاقات في المجتمع. أما من الذي يحدّد الفعل السياسي، فتلك مسألة تخرج عن نطاق البحث. وأما الديمقراطية فلا تشكل هدفاً بذاته، ولذلك فلا عجب أن ينظر للمشروع كله، وكأنه رسم مدينة الاستبداد الفاضلة[١٨].

- ٨ -

إن الجاذبية التي يمارسها النموذج الماركسي على الانتلجنسيا في بلدان العالم الثالث هي جاذبية جدّ مفهومة، فهذا النموذج يعني بالنسبة إلى الانتلجنسيا العربية، تحقيق التوازي بين وعود التنمية وأمل الوحدة القومية، كما تعني الماركسية بالنسبة إلى نخبات مغتربة تجاه ثقافتها امكانية تجاوز هذه الثقافة التقليدية، دونما خضوع واستسلام لأوروبا.

ولكن كل ذلك يبقى إمكانية في حالتها الخام، لأنه إذا تمكّنت الصين من إعطاء معنى للماركسية، فإن الوطن العربي لا يزال يواجه مشكلة تعريب الماركسية[١٩].

إن الأمر لا يتعلق أبداً باستبدال الايديولوجيا التقليدية بايديولوجيا ماركسية، والنقد الذي يمكن أن يوجه إلى طيب تيزيني هو تبنيه الماركسية، كمذهب نهائي ومكتمل لا كأداة عمل وتحليل.

كما أن الخطاب الذي نحن بصدد دراسته، يفضل التعامل مع المسكنات الذهنية أكثر من المعطيات الواقعية.

صحيح أن الفكر يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن ليس أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بتحقيقه. أما ما يزكي ممكناً على ممكن، فهو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية، ويقع في اتجاه تطورها، ولا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلاّ بعد التعرّف عليه تعرّفاً عملياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلاّ بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، مرشداً للعمل[٢٠].

---

(١٨) موسى وهبة، «العلم والاستبداد،» الفكر العربي المعاصر، العددان ٨ ـ ٩ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٧٠ ـ ٨٢.

(١٩) الذي لا يتلاقى طبعاً مع الترجمة.

(٢٠) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٤.

الفصل الثالث

إشكالية الاطار المرجعي للمثقف والسلطة(*)

غالي شكري(**)

- ١ -

من الاشكاليات القليلة التي لم تتحوّل بعد إلى إحدى خامات الصراع في الثقافة العربية، إشكالية «الاطار المرجعي» للمثقف والسلطة. فالغالبية الساحقة ممن تناولوا هذه الإشكالية، سواء على نحو عارض أم بصورة رئيسية، كان ولا يزال إطارهم المرجعي هو الفكر الغربي. ويكاد يجمع هؤلاء الذين تناولوا الموضوع بطريقة أو بأخرى على موظفين لمصطلح «الانتلجنسيا» هما روسيا في القرن الماضي، وفرنسا «الدريفوسية» ـ نسبة إلى المثقفين الذين تجمعوا دفاعاً عن دريفوس ـ والمقصود في الحالين، وإن كانت الكلمة ذاتها (الانتلجنسيا) مشتقة أصلاً من نجذر سلافي، أن المثقفين هم الذين قاموا بدور «لم يكلفهم به أحد». وسوف نلاحظ أن هذا التعبير الأخير هو لأحد مفكرين أوروبيين اثنين هما أيضاً المرجع المباشر لمثقفينا في تحديد ماهية المثقف ووظيفته.

المفكر الأول الذي مارس نفوذاً طاغياً على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينيات ومنتصف الستينيات هو جان بول سارتر. والمفكر التالي له، من حيث دائرة النفوذ والانتشار (العربيين) هو الايطالي غرامشي.

والفروق بين الاثنين كثيرة وكبيرة، وفي كل المجالات، ولكنهما احتكرا تقريباً اجتهادات المثقفين العرب المعاصرين في تحديد من يكون المثقف، وماذا تكون السلطة. سارتر كان قد أصبح «شعبياً» في بلادنا، حين ترجمت أعماله كلها على الأرجح في عاصمتين عربيتين على

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/ اغسطس ١٩٨٨)، ص ٢٢ ـ ٤٨.

(**) مفكر عربي من مصر.

الأقل هما القاهرة وبيروت، حيناً برفقة «الوجودية»، وحيناً آخر برفقة «الالتزام» وحيناً ثالثاً برفقة الزيارة الشهيرة التي قام بها لمصر وغزة عشية حرب عام ١٩٦٧. وكان انقسام المثقفين العرب إزاء مواقفه من قضية فلسطين والصهيونية أكثر حدة بما لا يقاس من انقسامهم إزاء فلسفته ومراحلها المختلفة (أعني بالانقسام ما قام به البعض من تمييز بين سارتر الفيلسوف والأديب وسارتر السياسي، وهو تمييز أراه مع البعض الآخر مستحيلاً). ذلك أن الممارسة السياسية التي دفعت سارتر إلى صفوف مقاومة النازية في الحرب العالمية الثانية، ودفعته إلى أن يقف إلى جانب استقلال الجزائر ضد السلطة في بلاده، وأن يقف إلى جانب كوبا ضد الولايات المتحدة الأمريكية، وأن يرفض قبول جائزة نوبل التي منحت له، جعلته هذه المواقف في الخيال الثقافي العربي «نموذجاً» لتحقيق الوحدة بين الفكر والسلوك في حياة «المثقف»، أي أنه هو ذاته كان، بمعنى ما، تعريفاً للمثقف. فكيف يرى بعينيه ويلمس بيديه مأساة فلسطين، ويظل في حياته وكتاباته بعد ذلك «صهيوني القلب والضمير»؟

هذا السؤال الذي ينطوي على مرارة عميقة في قلب المثقف العربي وضميره يعكس «التقدير والتأثير» الكبيرين لسارتر في توصيفه للمثقف. وهو التوصيف الذي يقترن دوماً بمسألة «السلطة» كما شرح بوضوح كافٍ في محاضرته الشهيرة بالقاعة الكبرى لجامعة القاهرة.

كرّر سارتر في هذه المحاضرة ما سبق أن قاله في طوكيو، أو العكس، قال لنا ما سيقوله بعدئذ في اليابان، فالحق أن كتابه المعروف دفاع عن المثقفين لا يتضمن التواريخ الدقيقة. على أي حال، كان تعريفه الساخر ذا دلالة حاسمة حين قال: «إن المثقف انسان يتدخل ويدسّ أنفه في ما لا يعنيه». وهنا ضرب مثل دريفوس، فالمحاكم وحدها في نظر البعض، هي صاحبة الصلاحية في إدانته أو تبرئته، ولكن الدريفوسيين (أي أنصار هذا الضابط المتهم) يقحمون أنفسهم ويؤكدون سلفاً أنه بريء ويجب اطلاق سراحه[1].

المحكمة من قضاة وادعاء ومحامين هي «التقني» أي علماء القانون. أما المثقف فهو الذي يتجاوز التقنية، حتى ولو كان عالماً في القانون أو الذرّة، عالِم الذرّة بهذا المعنى ليس مثقفاً، إلّا إذا أضاف إلى عملية صنع القنبلة في المختبر شيئاً آخر هو الحكم على استعمالها، عالِم الذرّة حينئذ لا يدين أو يؤيد صنع القنبلة لأسباب تقنية، وإنما لأسباب سياسية أو اجتماعية أو لحساب مجموعة من القيم لا علاقة لها بالمختبر. وعندما يخرج هذا العالم من المعمل، أو حين يخرج القاضي من المحكمة، ويبدأ الكلام السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، فإنه يواجه السلطة على الفور، كل سلطة. كان في البداية جزءاً من «نظام» السلطة»، هو النظام القضائي أو العلمي أو التعليمي إلى غير ذلك، أما الآن فقد بدأ يجنّد جزءاً من الرأي العام ضد هذه السلطة أو تلك.

ولأن سارتر، وهو يعالج هذه الاشكالية، كان يتخذ وجهة يسارية عامة (حسب فهمه لليسار)، فقد شنّ هجوماً ضارياً من خلال تعريف المثقف والسلطة ضد البرجوازية. كان

---

(١) جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، الترجمة العربية (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ١١.

يرى أن المثقف البرجوازي الذي كان يناضل ضد الاقطاع قد مات وأصبح برجوازياً فقط لا «مثقفاً برجوازياً» لم يعد ممكناً الجمع بين نقيضين. كان الانسجام القديم من خلال الدور الذي تمارسه البرجوازية ضد الاقطاع، وقد وقع التناقض في اللحظة التي تخلّفت فيها البرجوازية عن هذا الدور. ومن جانبه أطلق سارتر صفات «عمومية وشمولية» على المثقف، وكأنه المثقف اليساري فقط، بل وكأنه لا علاقة له بالطبقات، أو لم تعد له علاقة بالتكوين الطبقي للمجتمع، هكذا يقول حرفياً إن المثقف «انساني النزعة منذ نعومة أظافره»[1]. ويصبح التجريد، نتيجة الشمول والتعميم، هو الفكر النظري للمثقف، بينما يبقى دور التقني «النافع والمفيد» هو الدور الذي تتطلبه الطبقة السائدة. وهو بذلك، أي التقني، يظل عبداً للايديولوجيا السائدة.

أما المثقف «فهو ذلك الانسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير) وبين الايديولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية). وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية»[3]. ومعنى ذلك أن «المعرفة» الثقافية، على عكس المعرفة التقنية، لا تقود إلى (الوعي الشقي) ـ حسب مصطلح هيغل ـ بل إلى حقائق الصراع الطبقي في المجتمع عموماً، وداخل الطبقة السائدة خصوصاً، بين «المنفعة» التي تصوغها في قوالب من الأساطير والتقاليد والقيم، والذين يصوغونها هم «خونة الثقافة» وإن سمّوا مثقفين، فالهيمنة الايديولوجية على «كل المجتمع» هي السبيل الوحيد لفرض السلطة.

هنا يصبح «هذا المثقف» مجرد أجير شقي، أدنى نوعياً من «التقني»، أما المثقف ـ عند سارتر ـ فهو «الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي. وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمّر ويتشكّى من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلاّ من صنعه ونتاجه»[4]. ولذلك ينبّه سارتر، إلى أن التعميم والشمول وحدهما يوقعان المثقف في التجريد الأعزل من سلاح النقد، سلاح الحقيقة، وإنما جدل العام والخاص، الفكر والتحقق، هو الذي يمنح الثقافة بعدها التاريخي. ويطرح سارتر هنا مثلاً بالغ الدلالة هو ثورة الجزائر، فقد دان بعض المثقفين الفرنسيين كلاً من القمع الاستعماري الفرنسي و«الهمجية الجزائرية». وكأن هذه المساواة بين الطرفين هي الطريق الأمثل إلى «الحقيقة الشاملة»، ولكنها رؤية زائفة، لأن الأصل هو السيطرة الاستعمارية. نقيض «المقاومة الجزائرية» كمقاومة الفرنسيين للغزو الألماني، هل يمكن المساواة بينهما بقصد الحصول على «الحقيقة الشاملة»؟ أم أن هذه الحقيقة هي أن هناك استعماراً وغزواً؟

ويدفع سارتر حواره إلى حد القول بأن المثقف عليه أن يواجه هذه المشكلات. إنه «هامشي» على صعيد الانتاج، فهو ليس عاملاً يدوياً ولا رأسمالياً. دائرة نفوذه هي «الوعي»

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

الذي لا يعترف بأهميته أحد، وإن كانت الطبقة السائدة تعمل أبداً على تزييف هذا الوعي وإعادة انتاج ايديولوجيتها المهيمنة. والنقطة الثانية هي أنه في الأغلب ينضم إلى صفوف طبقة لا تنتج مثقفيها، أي أنه يأخذ جانب التاريخ بالتبني. وهو بذلك يزرع الشكوك في صفوف طبقته والطبقة التي اتخذ جانبها على السواء، ويقول سارتر إن المثقف لا ينضم إلى الطبقة العاملة بقوله: «أنا لم أعد برجوازياً صغيراً» وإنما حين يقول: ««إنني برجوازي صغير» انحزت إلى العمال والفلاحين في محاولة مني لحل تناقضي الذاتي». ولا حل لهذا التناقض بغير «المشاركة العينية بلا تحفظ في عمل الجماهير المحرومة»(٥).

ومن الغريب أن سارتر، المفكر النظري لدرجة أن وصفه الشائع هو «الفيلسوف»، هو نفسه الذي وضع البرنامج التالي «لدور المثقف».

١ ـ العمل ضد الايديولوجيا السائدة في صفوف الطبقات الشعبية، ونسف أساطيرها الخاصة كمقولات البطل الايجابي وعبادة الشخصية وتأليه البروليتاريا.

٢ ـ توظيف الثروة المعرفية القادمة من التاريخ الطبقي للمجتمع في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب.

٣ ـ تأهيل أصحاب المعرفة العملية من التقنيين بتخليصهم من «الوعي الشقي» (وضمهم إلى الصفوف المنحازة إلى الطبقة العاملة).

٤ ـ الحرص الدائم على اعتبار «شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة»، غاية واقعية يلامسها المثقف في معترك الكفاح الفعلي، أي أنها مشروع حياة عملي يظل نسبياً أبداً وناقصاً دائماً طالما يستهدف «مستقبل الانسان».

٥ ـ تجذير العمل العام بإيضاح الأهداف البعيدة من وراء الأهداف المباشرة، أي تحويل العمال والفلاحين إلى طبقات شمولية باعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ.

٦ ـ أن يجعل نفسه ضد كل سلطة، بما في ذلك السلطة السياسية التي تتمثّل في الأحزاب الجماهيرية، وفي جهاز الطبقة العاملة حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير. ولما كانت الغاية تتحدد، بالفعل، بأنها وحدة الوسائل، فعليه أن يتفحّص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل: إن جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجعة في ما عدا تلك التي تشوّه وتزوّر الغاية المنشودة(٦).

هذه المبادىء الستة تحوّلت عند المثقف العربي إلى «جدول أعمال» مسكوت عنه، فقد ذاعت بنود سارتر في تلك الفترة الحرجة من فترات أزمة الضمير العربي المعاصر، أعني فكرة الهزيمة عشية عام ١٩٦٧ وغداتها.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

بـالطبـع، فإن سـارتر لم يكن يفكـر في المثقف العربي حـين صاغ أفكـاره حول المثقف والسلطة، وإنما كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام ١٩٦٨ وهي الأجواء التي جعلتـه أكثر راديكالية. وسنـلاحظ بيسر أنه تجنب الحـديث عن «التنظيم السيـاسي»، واكتفى بالقـول إن «الحزب ليس حلاً». وسنلاحظ أيضاً أنه حدّد هدف المواجهة لكل مثقف بأنه «كل سلطة».

هاتان الملاحظتان تبررهما انتفاضة عام ١٩٦٨ بجدارة، فهي انتفاضة لا حزبيـة، وهي ضد كل سلطة وكل مؤسسة: الجامعة ـ العائلة ـ الحزب، وطبعاً «الدولة».

وقد تركت الانتفاضة هواجسها في ضمائر الغرب الكبرى. وكان أثرها واضحاً في عقـل سارتر الذي جنح إلى التطرف بشيء من الفوضوية على نحو مختلف كلياً عن تفاعـل الحركـة مع أحد منظّريها هربرت ماركوزي أو مع أحد ضحاياها روجيه غارودي.

هذا «التطرف» وتلك «الفوضويـة» التي استدرجت سـارتر إلى مـواقع راديكـالية ليست بالضرورة تطوراً طبيعياً لفكره وسلوكه، و«مشروع حياته»، ولكنهما ـ هاتان الصفتان تحديداً ـ هما اللتان تركتا أعمق الأثـر في «المثقف العربي» طيلة الستينيـات القلقة والمقلقـة في دلالاتها: تناقض الشكل والمضمون في المؤسسة السياسية، الرهان الخاسر على الديمقراطية الاجتماعيـة، مصرع التحـالف الوطني بـالقمع ثم بـالاستسلام، فقـدان المثقف لـذاتـه (كـماهيـة) ولـدوره (كهوية).

من الطبيعي أن يزرع سارتر مصطلحه في أرض الغـرب، لأن بذرة المصـطلح غربيـة، حتى وهو يخاطب طلاب جامعة طوكيـو. عندمـا يتكلم عن التقنية والتقنيـين، إنما يتكلم عن مستوى فكري وتقاني بلغة الحضارة الغربية. وهو ليس مستوى الكم الموضوعي، بل مستـوى الكيف (النوعي المركب).

ولكن هذا المصطلح الغربي في مقدماته وسياقه ونتائجه، عـثر على استجـابة هـائلة من «المثقف العربي»، الذي تختلف نشأته وتـطوره وتاريخـه وبيئته اختـلافات حـاسمة عن المثقف الغربي. هذا لا ينفي ما وقع، وما يقع هو التاريـخ. تلبس قطاع واسـع من المثقفين العـرب (قـادة التنمية المهـزومة ـ فـرسان الأحـلام القتيلة ـ أصحاب السلطة أحيـانـاً) مسـوح المثقف السارتري، تريحهم من عناء الأرض المذبوحة والكرامة الشهيدة، لا يهم أنها مسوح كرنفالية، فالأهم أنها تلبي نزوعاً لم يطمح سارتر أصلاً إلى تصوره. وهذا أصبح اطاراً مرجعياً لتعـريفنا (العربي) لإشكالية المثقف والسلطة.

لقد تعلّم سارتر من بعض أفكار انـطونيو غـرامشي الذي سبقـه بعشرات من السنين، ولكن غرامشي لم يصل إلى ثقافتنا إلاّ منذ وقت قصير نسبياً، وفي حدود دائرة أضيق بكثير من تلك التي تحرّك فيها سارتر.

وسارتر إلى جانب غرامشي يبـدو صحفياً، حـين يتركّـز الكلام عـلى المثقف والسلطة، ولكن المثقف العـربي لم يلتقط أفكار غـرامشي إلا متـأخـراً، وغـالبـاً عن طـريق الـترجمـة من الفرنسية. أما الذين أطلعوا على فكـره في الفرنسيـة والانكليزيـة فهم، كانـوا وما زالـوا، قلة

قليلة. ومع ذلك استطاع هذا السجين الايطالي المعتق أن يحتل حيزاً مرجعياً في قطاع محدود من المثقفين العرب. وهو محدود، ولكنه مهم. ولكن كيف يسبق غرامشي سارتر، ومع ذلك يتخلّف عنه في ثقافتنا؟

لدى الناشر العربي حاسة شم قوية، ولو أنه أحس بأي أهمية تجارية لغرامشي لأغرق الأسواق بالوسائل و«الدفاتر». ولكن الذي حدث هو أن «صدمة الستينيات» في حياة المثقف العربي كانت أكثر استجابة للمثقف السارتري لا لكل تنظيم، لا لكل سلطة. أما غرامشي فلم يكن هذا زمنه.

كان هذا المناضل الايطالي قد أنكر في وقت مبكر التفرقة الحادة بين «اليدوي» و«الذهني»، في محاولة توصيف المثقف بأنه ذهني، أما العامل فهو يدوي. فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي. كذلك فالمثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، وإنما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية، علاقات الانتاج. ولم يستطع سارتر أن يجد مكاناً للمثقف ضمن هذه العلاقات. أما غرامشي فقال إن المثقفين هم **أولاً** «منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضوياً»؛ وهم **ثانياً** «حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني»؛ وهم **ثالثاً** «منظمو الاكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة»[٧]. ذلك أن المثقفين عموماً تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها، وبالتالي، فإن البحث عنهم يجب أن يكون بحثاً في اطار الوظيفة، التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك «بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الانتاج». وهو البحث الذي لم يقم به سارتر، أو أنه الفضاء الذي لم يكتشفه.

إن تنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة، التي يرتبط بها المثقف، هي الشريحة التكنوقراطية السياسية، أما الهيمنة فيقوم بها العاملون في مجالات النشر والإعلام والسينما والأحزاب. وأما تنظيم الإكراه، فإنه يتم بواسطة الوزراء والنواب وكوادر الجهاز الإداري والسياسي والقضائي والعسكري. في تلك «الأمكنة» نبحث عن المثقف، وفي «وظائفه» نستكمل البحث. من هذه الوظائف أن المثقف هو الذي يقنع الطبقة المرتبط بها عضوياً أنها «طبقة»، وأن مصالح أفرادها «واحدة»، وأن لهذه الطبقة «تصوراً للعالم متجانساً ومستقلاً بذاته». هذا التصور يجد تعبيره الأوفى في «وظيفة تتجسّد تاريخياً وفي وضع محدد».

إن «تصور العالم» هو في الحقيقة مزيج موروث ومكتسب من ينابيع عدة متنافرة، وعلى المثقف أن يحقق لها، رغم ذلك، الانسجام والتجانس، بحيث يتطابق هذا التصور مع الوظيفة الموضوعية للطبقة في وضع تاريخي محدد. أو أنه ـ أي المثقف ـ يقوم بتطهير هذا «التصور» من كل ما هو أجنبي عنه. «ليس المثقف إذن انعكاس الطبقة الاجتماعية، إنما هو يلعب دوراً

---

(٧) الاقتباسات مأخوذة عن: جان مارك بيوتي، **فكر غرامشي السياسي**، الترجمة العربية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ١٨ ـ ١٩.

ايجابياً في تحقيق التجانس لتصورها للعالم» كما يقول غرامشي[8]. ولا تستطيع أي طبقة في واقع الأمر أن تخلق هذا «المثقف العضوي»، فالطبقات الهامشية أو الفرعية أو التابعة لا تطمح لقيادة المجتمع، ومن ثم فهي لا تنتج سوى مثقفين على المستوى الاقتصادي ـ الحرفي «وسيكون وعيها للعالم ملفقاً من عناصر شديدة التباين»[9]. وقد يبدو، على حد تعبير جان مارك بيوتي في كتابه فكر غرامشي السياسي، أن العلاقة بين المثقف وطبقته تدور في نطاق جبرية غرامشية جديدة، وتبدو من ثم أن مكانة الطبقة ووظيفتها في نمط الانتاج تحددان أوصاف المثقف. ولكن الحقيقة أن المكانة والوظيفة الطبقية هما مجرد إطار يتفاعل معه المثقفون، وأحياناً يغيّرونه. هناك جدل دائم بين ضرورة الاطار وحرية المثقف.

والمثقفون عند غرامشي يرتبطون أصلاً بالطبقات الاجتماعية كافة، ولكنهم يحققون وجودهم ـ أي يجسدون دورهم ـ في ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو «الحزب»، ويطلق غرامشي على الحزب مصطلح «المثقف الجماعي»، ولكن هذا الارتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا ينفي «الاستقلالية النسبية» للمثقف حيال هذه الطبقة. ومن شأن الارتباط ـ ليكون عضوياً حقاً ـ أن يظل المثقف دائماً بمثابة «الوعي الذاتي النقدي» للطبقة التي ارتبط بها. هذه الوظيفة النقدية هي بوصلته في الاتجاه الصحيح لإنجاز مهمته. فالمثقف العضوي ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية (الاتصال والتمايز).

يبقى لغرامشي حديثه المهم عن المثقف التقليدي. حيث لم يكن هذا النوع نموذجاً مرجعياً للمثقف العربي، بل كان وما زال نموذجاً مضاداً للثقافة، ولكننا غبنا عن وعيه وعن الوعي به.

بدأت مفاهيم ومصطلحات غرامشي تحتل حيّزاً نسبياً في تفكير المثقفين العرب بدءاً من السبعينيات على وجه التقريب. بدأت حينذاك مرحلة قصيرة، ولكنها مشحونة بالوعود، لإعادة النظر في «المسلّمات»، ومن بينها الجنوح إلى الفردية المتطرفة والفوضوية التي كادت تصل إلى تخوم العدمية. سقطت مراجع عديدة من بينها سارتر، وبدا غرامشي كأنه البديل: العودة إلى المجتمع، العودة إلى الحزب. وبالفعل بدأت حركة راديكالية جدية، ولكن في الاتجاه المضاد كلياً لمضمون غرامشي في «المثقف العضوي» و«المثقف الجماعي». لم نكن وعينا درسه العميق والشديد الثراء عن «المثقف التقليدي».

كان غرامشي يخاطب اليسار أساساً، ولكنه في اللاوعي اليساري العربي كان مشبوهاً، لايطاليته بالذات، منذ تولياتي إلى بولنغوير، والحزب الشيوعي الايطالي لا يتمتع بسمعة ايديولوجية حسنة عند الستالينيين العرب. ولذلك ضاعت أثمن حلقات الوعي بمكانة المثقف من السلطة، في غمار اللهاث وراء التحديدات الدوغمائية المبسطة.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

ومن المفارقات أن الأرض كانت خصبة لاستقبال مفاهيم غرامشي الأساسية، لولا ذلك «الرأي العام المبهم» الذي احتجبت بصيرته عن التقاط مغزاه الأعمق. كان غرامشي يتكلّم كثيراً عن الخصوصية الايطالية دون أن يسميها ودون أن يرفعها شعاراً قومياً، بل دأب على ضرب الأمثلة من العالم كله، ومن ايطاليا وجنوبها على وجه الخصوص. وهو حين يضرب المثال كان يستضيف جديداً من الوعي، ولم يكن مطالباً بدعوتنا إلى استكشاف التعريف الخاص بطبقاتنا ومثقفيها. كان علينا أن نضيف مثلاً «البعد القومي» لاشكالية تساهم في صياغة معنى المثقف العربي ودوره. فغرامشي لم يقدم لنا مثقفاً في «المطلق»، لأنه ظل حريصاً دوماً على «الوضع التاريخي». وقد انعكست «الرجعية الغرامشية» لدى مثقفينا في أفكارهم أكثر مما انعكست في ممارستهم. وهذه هي ذروة الوعي السلبي بهذا الينبوع.

لم يؤثر غرامشي، ربما أكثر من خمس سنوات، هي النصف الأول من السبعينيات، إلاّ في تكوين مجموعة ضيقة ممن يسميهم المثقفين العضويين. ولكن الحقيقة الاجتماعية ـ الثقافية التي تحتاج إلى تأمل عميق، هي أن مفهومه حول المثقف التقليدي قد عثر على استجابة غير محدودة خارج وعي المثقفين العرب، أي في قلب الحركة الاجتماعية، حيث كانت المفاجأة ـ المأزق، بانتظار المثقف العربي على باب بيته، وقرب مدخل مكتبه، وعلى بعد خطوات من المنتدى الذي يقضي فيه لحظات «الترف العقلي». يقول غرامشي حرفياً: «إن تكوين المثقفين التقليديين هو المشكلة التاريخية الأكثر اثارة للاهتمام»[10]. وهي كلمات جديرة باهتمامنا نحن الذين نعايش عن كثب الظاهرة «السلفية» في الفكر والحياة العربية المعاصرة، وكأنها ظاهرة سياسية أو نفسية أو اجتماعية معزولة عن سياق الثقافة والسلطة، بينما هي من التجليات الأهم لإشكالية المثقف العربي والسلطة. يقول غرامشي أيضاً إن كل طبقة اجتماعية أساسية، «عامت في إحدى اللحظات على سطح التاريخ» ولكنها جاءت من بنية اقتصادية سابقة، عرفت باستمرار «زمراً من المثقفين كانوا موجودين قبلها وكانوا يظهرون، فضلاً عن ذلك، بمظهر ممثلي استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع حتى بنتيجة أعقد التغيرات وأكثرها جذرية في الأشكال الاجتماعية والسياسية». وكأنه يتكلّم عن «المثقف السلفي المعاصر» في الثقافة العربية[11].

ما أكثر الدراسات عن الحركة السلفية، كمجموعة من الأحداث أو الشخصيات أو النصوص، دون محاولة سبر غور الظاهرة في عمقها العميق، أي في كشف العلاقة بين بنيتها الاقتصادية و «مثقفيها التقليديين».

هل يسترد غرامشي حضوره العربي بطريقة أخرى؟ أم أن الاشكالية لا تتعلق بسارتر ولا بغرامشي، بقدر ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومنا للإطار المرجعي ذاته، أي أننا درسنا بمختلف أنواع البصائر والضمائر «تراثنا بين الأصالة والمعاصرة»، ونسينا أن التعريف والمصطلح هما تاريخ: من يكون المثقف في تاريخنا القومي، والسلطة ماذا تكون؟ ما هي التحديات الكامنة الموصولة في التاريخ، كيف ظهر «المثقفون العرب»، من أي بنى ومن أي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

ثقافات ومن أي طبقات، وماذا كانت مواقفهم من السلطة، كل سلطة؟

- ٢ -

يولد المصطلح من رحم التاريخ. عرفت بلادنا، وبعضها لا يزال يعرف، بعض «الحالات» ولا نقول الخصائص أو الصفات: حالة الأمية التي تبلغ نسبة عالية في الكثير من أقطارنا، حالة التديّن التي تتمثّل في الغالبية العظمى من جماهيرنا، حالة التجزئة التي آلت إليها رقعة الأرض العربية من المحيط إلى الخليج، حالة التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية، حالة التبعية الاقتصادية ومضاعفاتها السياسية والاجتماعية - الثقافية، حالة التاريخ الحضاري المتنوّع والمتراكم من عصور البابليين والفينيقيين والفراعنة والبربر إلى العصر المسيحي وعصور الاسلام المتعاقبة والغزوات الأجنبية المتتالية. هذه الحالات - وغيرها كثير - تتفاعل مع بعضها البعض، وتثمر في النهاية تركيبة عربية متميزة الخصائص «التاريخية».

إن المثقف العربي المعاصر، أياً كان انتماؤه الطبقي، لا يفلت من هذه الخصائص وتأثيراتها وانعكاساتها وتفاعلاتها، وهي نفسها في عمق الأعماق خصائص اجتماعية، تختلف بتعريف المثقف العربي قليلاً وكثيراً عن هذا أو ذاك من المصطلحات الغربية. وقد تستخدم بعضها في معانٍ مغايرة للمعاني الأصلية التي نحتت من أجلها. وعندما يشيع أحد هذه المصطلحات في حياتنا الثقافية، فإن ذلك يعني أن هناك ركائز موضوعية حملت وتحمّلت عناء ولادة هذا المصطلح. والأمر ذاته ينطبق على مقولات السلطة وأطروحاتها والموقف منها وموقفها من الثقافة والمثقف عضوياً كان أم تقليدياً.

كان المثقف في الريف العربي حتى وقت قريب هو «الذي يفك الخط» أو «المتعلم». وفي الحاضرة العربية كان إلى وقت قريب هو «الذي يقرأ كثيراً»، ثم أصبح التحديد «القاطع» في بعض الأوقات أن المثقف هو الكاتب والأديب والمفكر، وبالكاد استاذ الجامعة.

هذه تعريفات درجت ولا يزال بعضها دارجاً في الجو العام للتفكير العربي، وكلها تعكس بدرجات متفاوتة نسبة «الأمية» العالية، بحيث إن كل من يشذّ عنها هو «مثقف» بمعنى ما وبدرجة أو أخرى.

ولقد كان الفقهاء في عصور ازدهار الحضارة العربية - الاسلامية، كما كان المشايخ في مراحل من «النهضة» العربية الحديثة هم «المثقفون». وما أكبر الفرق بين رجال الكهنوت المسيحي وعلماء اللاهوت في العصور الوسطى من جهة، وبين علماء الدين الاسلامي من جهة أخرى. فقد كان الأكليروس الغربي «يملك» الأرض ومن عليها كالملوك والنبلاء تماماً، كما كانت الكنيسة مؤسسة اقطاعية تشارك في الحكم، وكان الكهنة والرهبان والمطارنة هم «المثقفون» الذين يقومون بالتربية والتعليم والاعلام.

فالمثقف العربي المعاصر، أيّاً كان دينه، يحمل في تكوينه تراث الحضارة الاسلامية، وما كان يعنيه «المثقف» في ذلك التراث، حيث لم يكن هناك كهنوت اقطاعي بكل ما يتضمنه من

دلالات ثقافية ـ سلطوية. المثقف العربي، أياً كانت طائفته أو مذهبه، يصبح عضوياً حين ينتمي إلى جذوره تلك، لا إلى انحطاط السلطنة العثمانية. لأن بلاده مجزّأة سواء بسبب التراث القديم أم الوسيط أم الحديث، فإنه لن يكون مثقفاً عضوياً إذا ارتبط بالطبقة الاجتماعية المحلية وحدها، وإنما هو لا بد أن يرتبط «بالأمة» ارتباطاً عضوياً لا ينفصم لدى المثقف القومي عن الارتباط الطبقي. وهو لا يستطيع، مهما كانت النيات الايديولوجية الحسنة، أن يكون مثقفاً قومياً ـ طبقياً، إلاّ إذا مارس النضال ضد التبعية في مختلف أشكالها. وهو هنا سوف يصطدم (ولا يصطدم) بالسلطة التي نشأت وتطورت (ولم تتطور) في ظل الأوضاع السابق ذكرها، فالأمية والتجزئة والتبعية والتاريخ الحضاري والتراث الديني، ذلك كله ساهم في صياغة السلطة العربية الراهنة التي تشكّلت في رحم التاريخ ذاته «تاريخ المثقف»، وهذه أول نقطة «لقاء» بين الطرفين، وهو لقاء يميّزها عن لقاء المثقف الغربي بالسلطة الامبراطورية والكنيسة ـ الاقطاعية، ثم السلطة القومية ـ البرجوازية، فالسلطة الغازية للعالم.

لكن اللقاء بين المثقف العربي والسلطة العربية يعني أساساً، أن القوام الاجتماعي (أو المجتمع) العربي يختلف في تطوره شكلاً ومضموناً عن المجتمعات الأخرى التي قد يتشابه مع بعضها في «التخلف». لذلك، نستخدم مصطلح «الطبقة» استخداماً مجازياً وغامضاً في أغلب الأحيان. وهذا أحد أسباب تعثّر «علومنا» الاجتماعية. البادية والصحراء والرعي والقبيلة والزراعة والعشيرة والتجارة والأنهر والنفط، صاغت «مجتمعات» من التبسيط الاقتصار ـ على الأقل ـ على وصفها طبقية فقط. بعضنا يتكلّم عن الاقطاع في بلد لم يعرف الزراعة أصلاً، وعن البرجوازية في بلد يخلو من مصنع. وأحياناً يقال «الاقطاع النفطي» أو «الاقطاع المالي»، وكلها تعريفات أهميتها الوحيدة أنها تدل على العجز. ولذلك، فإن الحلقة الرئيسية في مساجلات المثقفين العرب حول السلطة تبقى شبه مفقودة، لأن الوعي قد تركّز حول اشكالية الديمقراطية دون الوصول قبل ذلك إلى الحد الأدنى المنسجم من تعريف السلطة والمجتمع في بلادنا، ما هو قوام كل منهما، ما هي آلياته، لماذا أخفقت كل أشكال الحكم من «ليبرالية» و«دكتاتورية» و«حزبية» و«لا حزبية»، ومن «دينية» و«علمانية»، ولماذا توحّدت رغم هذا الفشل في السمات الجوهرية الخاصة بعلاقة الحاكم بالمحكوم، ومن ثم في علاقة السلطة بالمثقف؟ وهل صحيح أن لدينا، كما في الغرب، مثقف ليبرالي وآخر ماركسي وثالث اشتراكي ـ ديمقراطي ورابع نازي أو فاشي؟ أم أن هذه المصطلحات لا علاقة لها بالحقيقة الاجتماعية ـ الثقافية للمثقف؟ كما هو شأن اللاتطابق بين المصطلح الاجتماعي في الغرب (والشمال والجنوب باعتبار أن الغرب ليس هو العالم، ولكنه الاطار المرجعي لمثقفينا حتى «السلفيين» منهم الذين يرددون المقالات الغربية عن الاسلام).

وقبل أن نتحوّل إلى مساجلات المثقفين العرب حول الموقف من السلطة، يجب أن نقرأ بدقة لأحد «كبارهم» ممن عرفوا بكتاباتهم «القومية» الزاخرة بالحماس، هذه «النصائح» التي قدمها صاحبها في مستهل ندوة «النظم العربية والديمقراطية»، المنعقدة في طرابلس (ليبيا) بين ٣٠ و٢٢/٧/١٩٨٥، يقول المحاضر:

١ ـ «مقياس نجاح التجربة الثورية ليس تحقيق المثل، بل الاندفاع نحوه وخلق نظام جديد يجعل شرعيته ليس في تجسيد المثل بل في الغاء النظام القديم وتجاوزه. إن كانت التجربة الثورية قادرة على هذا، وجب اعتبارها ناجحة وفعالة رغم كل ما قد يترتب عليها من عنف جماعي ومن قمع للحقوق والحريات»[١٢].

٢ ـ «السلطة الثورية... تعني سلطة أوتوقراطية تمارس العنف الثوري». و «كل ثورة تحتاج إلى سلطة مركزة إلى دكتاتورية ثورية» و «طالما أن النضال العربي الوحدوي يرمي إلى اقامة دولة الوحدة... فإن هذا النضال يحتاج إلى دكتاتورية وحدوية ثورية تدفع نحو هذه الغاية»[١٣].

٣ ـ «النقد الديمقراطي الشائع بيننا ينشغل عادة بالناحية الشكلية في الديمقراطية كحرية الفكر والتنظيم والتعبير عن الرأي المستقل... عندئذ يجب أن يمارس العنف الثوري دون رحمة أو شفقة، دون تردد أو مهادنة ضد الاتجاهات التي تقول بهذا النقد»[١٤].

صاحب هذه (النصائح) ليس ضابطاً في حركة انقلاب عسكري، وإنما هو المفكر الوحدوي الكبير نديم البيطار. وقد لا يأخذ كل الحكام بكل نصائحه، ولكن حين يصل تبرير القمع إلى هذه الدرجة، إلى أي مدى يمكن لصاحبه أن يكون «مثقفاً»؟ والمسألة هنا تتجاوز شخص نديم البيطار، لأن السلطة التي تحتاج وقد لا تحتاج إلى تبريره للقمع، لها آلياتها الخاصة التي تجعل من قمة الهرم الاجتماعي «دكتاتوراً ثورياً».

إذا كان نديم البيطار قد دعا السلطان (الثوري) إلى استخدام أقصى درجات العنف مع المثقف المهتم بـ «الشكليات» الديمقراطية، وبالتالي، فهو يدعو ضمناً إلى توسيع الهوة بين الطرفين، فإن المفاجأة الحقيقية في ندوة الاجتماع السنوي الأول لمنتدى الفكر العربي المنعقد في عمّان (الأردن، نيسان/ ابريل ١٩٨٤)، كانت محاضرة عالم الاجتماع سعد الدين ابراهيم، وقد نشرتها بعدئذ مجلة المستقبل العربي[١٥].

وقد بدأت المفاجأة من العنوان «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي» وأوجزته ادارة التحرير على الغلاف في هذا العنوان الدّال «المثقف والأمير». والمعروف أن ولي عهد الأردن الأمير حسن هو صاحب المبادرة إلى تأسيس المنتدى المذكور.

في البداية اختار المحاضر «تعريفاً توفيقياً» على حد تعبيره لكلمة «المفكر» يتضمن العناصر التالية: المعرفة العامة والمتخصصة، الاهتمام بأمور الثقافة، الاهتمام بالمسائل العامة لمجتمعه خارج نطاق تخصصه، التعبير عن هذه الاهتمامات العامة بقصد التأثير في المجتمع والسلطة[١٦]. أما «صانع القرار»، فهو على الصعيد العربي «الآمر بالقرار»، ذلك أن المصطلح

---

(١٢) انظر: نديم البيطار، «النظم العربية والديمقراطية: الديمقراطية بين المثال والواقع،» الوحدة، السنة ١، العدد ١٢ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ١٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٥) سعد الدين ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦.

الغربي الأصل له دلالة مغايرة، وهو أقرب لأن يكون «صُنّاع القرارات»، أما السلطة العربية فلديها «أمر بالقرار».

يرى سعد الدين ابراهيم أن الفجوة بين المفكر والأمير هي أولاً فجوة بين صناعتين، بين فن الممكن وفن ما ينبغي أن يكون[١٧]. وهذا التبسيط المتطرف أو النقاوة بلغة ماكس فيبر، يقصد بها التركيز على أغلب صفات كل منهما. الأمير يتعامل مع النسبيات والملموسات، والمفكر يتعامل مع المثال والمجرد والمطلق. هل يمكن «تجسير الفجوة» بينهما؟ هذا هو السؤال المركزي للمحاضر. ولكنه في الطرح الاجرائي يتفرع إلى ثلاثة أسئلة: هل هذا التجسير أمر مرغوب فيه، ثم هل ممكن، وأخيراً كيف؟

السؤال الأول يجيب بنعم كبيرة وواضحة، فهناك أرضية ثالثة تصلح لأن تكون «الجسر» بينهما وهي المجتمع، أي أن الوضع يتحوّل ليصبح مثلثاً متشابك الأضلاع، (لنلاحظ الدقة في استخدام كلمة متشابك بدل «متساوي»): الأمير ـ المجتمع ـ الفكر، حسب الترتيب الذي أورده المحاضر[١٨]. وعن السؤال التالي أجاب أيضاً بنعم، وشاهده على امكانية نجاح «التجسير» ثلاثة: اليابان «التي قامت نهضتها الحديثة على تعاون كامل بين النخبة المثقفة والنخبة الحاكمة»[١٩]. والشاهد الثاني هو بريطانيا عندما «استطاعت الجمعية الفابية في خلال جيل واحد أن تحدث من التغيير والتحويل في المجتمع الانكليزي ما يحتاج عادة إلى ثورة دموية هائلة»[٢٠]. والشاهد الثالث هو الولايات المتحدة الأمريكية، حيث انطوى الرعيل الأول من بناة الاستقلال «على تعاون وتحالف بين رجال الفكر ورجال السياسة»[٢١]، ويلاحظ سعد الدين ابراهيم أن الشواهد الثلاثة كلها من بلدان رأسمالية، تحالف مفكروها وحكامها في لحظة نمو وانطلاق، أو في لحظة وقاية من أزمة مقبلة أو انقاذ من أزمة أقبلت.

أما بالنسبة إلى البلاد الاشتراكية، فهو يرى أن التعاون بين الطرفين كان وثيقاً قبل الثورة، ومتوتراً بعدها، وفي العالم الثالث لا يختلف الأمر كثيراً، وقد انتهى التوتر إلى قطيعة ثم إلى صراع «بين النخبتين».

في الوطن العربي يقوم تحليله التاريخي ـ الاجتماعي للمثقف على أساس مسلّمة تقول إن ثمة «اختراقاً غربياً» بدأ في القرن الماضي ولا يزال، هو الذي أثمر سلسلة الازدواجيات التي لا تنتهي: اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، ومن هنا كان «الانفصام» داخل المثقف الواحد، وبين المثقفين (أو المفكرين) وبعضهم البعض: هذا ليبرالي وذلك أصولي والثالث اشتراكي والرابع قومي، وهكذا[٢٢]. وإذا كان هؤلاء جميعاً قد اتحدوا مع السياسيين من

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

نظرائهم في حركة النضال من أجل الاستقلال، فقد انفكت عرى التفاهم غداة الاستقلال، وتشرذم المفكرون قبائل وعشائر وبطوناً. وما كان «للبداوة الفكرية» حسب تعبيره، إلا لتفرز «بداوة سياسية». لقد انشغل المفكرون العرب بـ «الآخر»: معه وضده، ونسوا مجتمعهم. وكان هذا الانفصام بدوره تجسيماً، ونتيجة تشوّهات المجتمع، لذلك، ندر ظهور المفكر العضوي الذي تحدّث عنه غرامشي، لأن التكوينات الاجتماعية كانت هلامية التركيب والوظائف والمصالح، وكانت متداخلة بعضها مع البعض في فوضى شرقية، فإن المفكرين الذين حاولوا التعبير عن أي منها كانوا بالقدر نفسه من الهلامية والتلفيقية في فكرهم وتوجهاتهم. وفي معظم الأحيان انتهى الأمر بالعديد منهم إلى التخاطب بعضهم مع البعض داخل اطار يحكمه نوع من البداوة الفكرية، فعن وعي أو غير وعي، نظر كل مفكر إلى غيره من المفكرين كما لو كانوا مقسّمين إلى قبائل، وكل قبيلة مقسّمة إلى عشائر، وكل عشيرة إلى بطون وكل بطن إلى أفخاذ. وكان المفكر يشعر بالدفء والألفة حينما يتخاطب مع مفكرين من فخذه، وتتدرج الألفة متناقضة إلى مستوى القبيلة، ثم تتحوّل إلى تجاهل أو توتر أو عداء عند حدود القبيلة في مواجهة قبائل أخرى[٢٣].

في الجهة المقابلة، هناك الحكم العربي بشرعياته الثلاث: التقليدية والليبرالية الحديثة والثورية الحديثة. ومنذ هزيمة عام ١٩٦٧، تبلورت أزمة الحكم في «أزمته مع المجتمع الذي عجز عن حل مشكلاته الداخلية والخارجية، وفي نفس الوقت لم يسمح لمكونات هذا المجتمع أن تشارك مشاركة فعلية في التصدي لهذه المشكلات، لقد عجز الأمير عن ضبط اطار الحركة بين مجتمع يتغيّر بسرعة، وهيكل سياسي يتلكأ أو يتخبط في حركته؛ وأزمته مع المفكر الذي كان يمكن أن يعبر عن هذا المجتمع، حتى وهو ينقده، وأن يعبر عن الأمير حتى وهو ينقده، وأن يشاركهما في ضبط ايقاع الحركة بين المجتمع والدولة»[٢٤].

يحدد سعد الدين ابراهيم أنماط العلاقة بين المفكر والأمير خلال العقدين الأخيرين فيقول: إن هذا الأخير كان يستخدم نمطين: الأول هو «العميل» أو «الداعية» أو «الدعائي» الذي يبرر الشرعية لدرجة التلفيق؛ والنمط الثاني هو «الخبير» الذي يدّعي الحيادية، وهو صاحب المعرفة التقنية المتخصصة. ومن نتيجة ذلك أن سقطت السياسات التي بررها العميل، ولم تنجح التكنولوجيا التي تمسّك بها الخبير. وهو يسوق الأمثلة والشواهد على «سوء الحال» الذي يتمثل في هجرة العديد من المفكرين إلى السجون أو المنفى أو «الصحافة المهاجرة» (المصطلح لسعد الدين ابراهيم) أو الصمت. أما المفكر - الخبير فقد مني بالحبوط لتفضيل الخبير الأجنبي عليه ولم يبقَ في الساحة سوى «العملاء» من المبررين لشرعية تآكلت. هل بعد ذلك كله يمكن إقامة جسر بين المثقف والأمير؟ يجيب سعد الدين ابراهيم: بل هناك «جسر ذهبي» وآخر فضي وثالث خشبي. يتطلب الأمر أولاً إصلاح الخلل بين الأمير والمجتمع بإحكام التوازي بين هيكل المجتمع والهيكل السياسي للدولة، بتمكين كل القوى الاجتماعية من تنظيم نفسها كما تريد والتعبير باستقلال والمشاركة في السلطة. أما اصلاح

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

الخلل بين الأمير والمفكر، فإنه يتطلب وقف كل أنواع القهر، وتدعيم فرص خلق المؤسسات والروابط الفكرية، وتشجيع المفكرين على «تقديم خلاصة فكرهم واجتهاداتهم للأمير»، من خلال منابر مستقلة عنه كالصحف والكتب والمجالس، وعلى الأمير «أن يأخذ (. . .) ما يقدمه المفكرون مأخذ الجد»[٢٥].

ويتطلب اصلاح الخلل بين المفكر والمجتمع أن «ينزل إلى أرض الواقع المجتمعي العربي لوصفه وتحليله وفهمه». وأن «يتصالح مع المفكرين الآخرين من خلال الحوار والتفاعل». وأن يعمل على «احترام مقدسات الجماهير حتى ولو كان متحفظاً عليها ناقداً لها». ثم هناك «تشييد مشروع حضاري قومي كتتويج لعلم المفكر».

وقد رصد الباحث ستة هموم كبرى انشغل بها المفكرون منذ رفاعة رافع الطهطاوي، وهي: الأصالة والديمقراطية والتنمية والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية والاستقلال. وليس على المفكر، أياً كان تخصصه، إلا أن يولي بقية الهموم حقها في التأمل والمعايشة، وربط ذلك بالحياة الواقعية.

وبالنسبة إلى الخلل بين المفكر والأمير، ينصح سعد الدين ابراهيم المفكر بأن يدرك أن السلطة ضرورة وأن الأمير بشر، وأن الحوار بينهما يتطلب قدراً من الاحترام والتهذيب والحلول العملية بالنسبة إلى الأمير[٢٦].

وكعمل اجرائي، فإن الجسر الفضي والجسر الخشبي كلاهما تنازل في نقطة أو أكثر على جانبي الفجوة، حتى يصبح الحد الأدنى هو امتناع الأمير عن قهر المفكر، وفي المقابل على المفكر «أن يساعد الأمير بفكره وخبرته كلما طلب منه الأمير ذلك». أما النقد غير البنّاء «فليرسله إلى الأمير من خلال قنوات خاصة حتى لا يثير الجماهير على الأمير. . . المهم ألا يقطع شعرة معاوية»[٢٧].

بعد شهرين فقط من نشر محاضرة سعد الدين ابراهيم، نشرت مجلة **المستقبل العربي** رداً مطوّلاً عليه تحت عنوان «مثقف الأمير أم مثقف الجماهير؟» لنادر فرجاني[٢٨]، الذي بادر إلى رفض الدعوة بسبب «لا تاريخيتها» فالأمير «واحد» لا يتغير مع الزمان، وكذلك «المفكر». والتعميم هنا لا يفضي بنا إلى جملة الحقائق الخاصة بالوضع العربي. لا تاريخيّة الدعوى تؤدي إلى لا تاريخية الجسور الذهبية والفضية والخشبية، فضلاً عن أن الصدام والحوار والاتفاق بين المثقف والأمير ترتبط بموقع كل منهما من الحركة الاجتماعية، فقد يقفان معاً إلى جانب اتجاه التاريخ، وقد يتضادان أو يتوازيان أو يتقاطعان، حسب المصالح التي يعبّر عنها كلاهما. وفي النهاية، يقول نادر فرجاني «ليس لمثقف الجماهير من مكان على كل هذه الجسور المعروضة، وبالتالي فليس

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٨) نادر فرجاني، «مثقف الأمير أم مثقف الجماهير؟» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٨ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤).

في «تجسير الفجوة» أي امكانية لتجاوز الواقع الراهن في الوطن العربي»[٢٩]. إن الوطن العربي، يضيف الكاتب، يجتاز لحظة تاريخية «لا تقبل التوفيق»[٣٠] وهو يستبدل مثلث سعد الدين ابراهيم «الأمير ـ المجتمع ـ المفكر» بمعادلتين، الأولى هي الغرب والأمير ومثقف الأمير، والأخرى هي الشعب ومفكر الجماهير. وإذاً فالدعوة إلى «تجسير الفجوة» بين المثقف والأمير تعني عملياً، تحويل المثقف لأن يكون «جسراً للأمير يطاه لتحقيق أغراضه»[٣١] أي دوام للتخلف والتبعية والتجزئة. فالجسر هو تدعيم «القائم فعلاً» وتبريره وتسويغه وإضفاء الشرعية عليه. «أما منظور تجاوز الواقع العربي المر فيتطلب أن يكون المثقفون حراباً تهتك أستار العفن الكثيفة التي تغلف الوجود العربي في الحقبة الراهنة، توقاً إلى بديل انساني أرقى للشعب العربي. وهذا دور طليعة المثقفين: مثقفو الجماهير»[٣٢].

ولا ريب في أن رد نادر فرجاني، يحتوي العناصر الأساسية لأي تصور تاريخي لقضية المثقف والسلطة من جهة، ولأي وجهة نظر منحازة إلى «الجماهير» من جهة أخرى. ولكن وجهة النظر هذه، وذاك التصور، يقعان بدورهما في اطار التعميم الذي بلغ منتهاه عند سعد الدين ابراهيم دعماً لفكرته عن «تجسير الفجوة». غير أن التعميم النسبي في رد فرجاني، لا يفيد فكرته في شيء، ويبدو أن «المشترك» بين الباحثين هو التعريف العام للمثقف والتعريف العام للسلطة، وهما تعريفان مضمران أحياناً ومعلنان أحياناً أخرى.

ولكن حركة المثقف في المجتمع من ناحية، وحركة السلطة من ناحية ثانية، لا تستبين في خريطة واضحة عند أيٍّ منها، وبخاصة عند صاحب الدعوة إلى التاريخ والجماهير. . . فالتشكّل البنيوي للسلطة سواء أكانت العائلة أم القبيلة أم المدرسة أم المؤسسة أم «الدولة» له دوره في تكوين المثقف نفسه، ويحدد له سلفاً بعض عناصر الولاء وبعض عناصر التمرّد. ولكن التراتبية ـ جوهر كل سلطة ـ لا تجعل هناك مثقفاً، بل مثقفين مختلفي الانتماءات إلى الشرائح والفئات والقوى (الطبقات؟) الاجتماعية المختلفة، وفي فلك هذه القوى يدور «المثقف» قريباً من السلطة أو بعيداً عنها حسب موقع الفئة الاجتماعية التي ارتبط بها، وحسب موقع السلطة من هذه الفئة وبقية الشرائح و (الطبقات) الاجتماعية، والقمع إذاً أو المهادنة أو المكافأة ليست واحدة من جانب السلطة، كما أن معارضتها أو الصدام معها أو الحوار أو التبرير ليست واحدة من جانب المثقف. إن اضطهاد طبقة أو فئة يواكب قهر مثقفيها وقمع ثقافتها، والعكس أيضاً صحيح.

يستكمل هشام شرابي في كتابه مقدمات لدراسة المجتمع العربي ما بدأه في مساهمته الشهيرة «المثقفون العرب والغرب»، فيؤكد أن ما يميّز المثقف هو الوعي الاجتماعي والدور الذي يمكن أن يلعبه بواسطة هذا الوعي. ثم يقسم المثقفين إلى أربع فئات هي: الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة، ثم أهل القلم ممن ينشرون الوعي في الرأي العام،

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

فالعاملون في حقل التعليم، وأخيراً المهنيون، «ولعل الفئتين الأكثر تأثيراً في حيـاة المجتمع همـا الفئتان الأكثر تناقضاً: الفئة الأولى المتميزة بالتزامها الايديولوجي وممارستها السياسية، والفئة الرابعة المتميزة ببعدهـا عن الايديولوجيات والتزامها المهني».

وينعي شرابي الحال الذي أصبح عليه المثقف العربي في الوقت الراهن قياساً إلى ما كان عليه الوضع في مطلع القرن حين «كان المثقفون أقرب إلى مراكز الفكر والسلطة السيـاسية». أما الآن، فالمثقف لا يفوز بالمكانة «اللائقة به» في المجتمعات المتخلفة، ويجد نفسه أمام أحـد خيارين: التكيّف مع الوضع القائم فيصبح رقيبـاً على نفسـه، أو أنه يـرفض الوضـع ويعمل ضـده ولو بـالهجرة. ويشـير البـاحث إلى أن المثقف العـربي ينتمي إلى الـطبقـة الـوسـطى أو الـوسطى الصغـيرة، و «في تركيب شخصيتـه قيَّم هاتـين الطبقتـين ودوافعهما». ولـذلك كـان المؤشر الأقوى في حياته هو الجانب المادي، وليس المبادىء، وقلما يستطيع الارتفاع على انتمائـه الاجتماعي. فالكبت الفكـري والكبت المادي معـاً يدفعـان المثقف إلى الهجرة، ولكن الكبت المادي هو الحـافز الأول. ومن صفـات المثقف الأساسيـة عند شرابي «التـذبذب الفكـري» مما يدفع به أحياناً إلى السبل الانتهازية والمساومة. «وفي مجتمعنا العربي لا أمان للمثقف ولا مستقبل له إلاّ إذا ساير وساوم، ففي المجتمع العربي لا رأي عام يلجأ إليه إذا قرر أن يتمسّك بموقفه. وهو إذا رفض المساومـة ليس أمامه إلاّ الصمت (أن يقبل بالنفي الفكري) أو الثورة (أن يلجـأ إلى العنف). وهو يخشى «الأغنيـاء وذوي السلطان»، رغم احتقاره المعلن للمال وأصحاب المراكز «ويحاول أن يكسب رضاهم»، وإذا كان على درجة عالية من الوعي، فإنه يشعر بتناقض لا حلّ له «إلا بالتراجع عن المواقع المبـدئية والأخـذ بالتـبريرات اللفـظية، وهـو بذلك يشارك في عملية الخصي الفكري الذي يريد النظام القائم فرضه عليه»».

ولكن هشام شرابي يتفاءل بالمستقبل، حيث ستتسع قاعدة المثقفين ويزيد عدد الملتزمين منهم. أما الكتاب والأدباء والمعلمون والمهنيـون والمختصون، فـإنهم «يمارسـون عملهم من ضمن النظام الاجتماعي القائم لا ضده، وحين يعملون على تغييره يعملون على تطويره من الداخل لا على إسقاطه عن طـريق الثورة والعنف». ولـذلك، فليس أمـام الجيل الجـديد من المثقفـين العـرب سـوى «رفض الرشوة» و «الوقوف إلى جانب جماهير الشعب»[٣٣].

عـلى هـذا النحـو، فـإن هشـام شرابي يجمـع منهـج الاختيـار العيني السـوسيـولـوجي والتعميم، انه يرصـد مجموعـة من الظواهـر الجزئيـة ولا يربط بينهـا في سياق تحليـلي يقود إلى التعميم، وإنمـا هو يبقي عـلى الجزئيـات الظاهـرة في حـالـة عزلـة وانفصال عن الجـذور وعن بعضها البعض، بحيث أصبح التعميم أقرب إلى لغة الشعار منه إلى الاستخلاص المنهجي.

وعلى غير هذا النحو كتب محمد عبد الباقي الهرماسي بحثه «المثقف والفقيه»[٣٤] فيقول، إن المثقف هو صاحب المساهمات الابداعية و «فتح آفاق المجتمع بتأثير الفكر والكلمـة»[٣٥]، ولأن

---

(٣٣) الاقتبـاسات كلهـا من مقدمـة كتاب: هشـام شرابي، مقدمـات لـدراسـة المجتمـع العـربي، ط ٣ (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠).

(٣٤) محمد عبد الباقي الهرماسي، «المثقف والفقيه،» مجلة ١٥ ـ ٢١ (تونس)، العدد ٨ (١٩٨٤).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

الفكر لا يمارس بطريقة مجردة، «فإنه لا يمكن أن يصدر فكر خارج السلطة»[٣٦]. ومن هنا، فالمثقف عند الهرماسي مرتبط بالسلطة ومستقل عنها. وهو يشير إلى نمطين أحدهما «ينصهر» في السلطة، والآخر يبتعد عنها، وكلاهما يؤدي إلى تكريس الواقع. ومن ثم، فإن التحدي الأكبر للمثقف هو أن يقيم التوازن بين الارتباط والاستقلال.

وينظر الهرماسي في التراث فيكتشف أن الفقيه كان أقوى من المثقف الحالي، ولكن الفقهاء عملوا من أجل الحفاظ على وحدة الكلمة والابتعاد عن الفتن وطاعة أولي الأمر، وظلوا يعتبرون أن السلطة الشرعية الوحيدة هي سلطة الخلافة. ولذلك انصهر الفقهاء في السلطة، وابتعدوا عنها في الوقت نفسه، «فحافظوا على الطابع الاسلامي للمجتمع واستمراريته»، أي أن الفقهاء نجحوا في اقامة التوازن بين السلطة والمجتمع «وحافظوا من حيث لا يشعرون على ثقافة سياسية سلبية. ومن هنا تركز عندنا اليوم موروث اسلامي سلمي تجاه الدولة»[٣٧]. ومن ثم نجحوا في إشاعة الولاء للأمة على حساب العلاقة مع السياسة، مع السلطة السياسية بتعبير أدق.

المثقف العربي المعاصر، عند الهرماسي، هو مزيج من سلبيات الماضي والدولة الاستعمارية. وبالتالي فهو يعاني من الانفصام، ولا يحدّد الأنظمة التي يقول إنها تحترم المثقف المستقل «حين يقوم بعمله بوعي مركّزاً على المصلحة العامة». ويرى أنه يمكن لمثقف اليوم أن يرث عن الفقهاء دفاعهم عن الأصالة، وأن يتخلّى عن عقليتهم التي ازدهرت بسبب ضعف مؤسسة الدول حينذاك، على الرغم من سلطوية النظام العربي و «كان الخطاب الديني قادراً على احتواء جميع الصراعات والاختلافات»[٣٨]. فالفقهاء غلّبوا الشكل على المحتوى، وأهملوا المهمة التطويرية للمجتمع «فاختاروا التضامن على تكييف المجتمع العربي ـ الاسلامي، وقدموا المحافظة على الهوية عوض المبادرة، بتعصير المجتمع طبق المعطيات الجديدة والتغيرات الدولية»[٣٩]. ولم يُعنَ الفقهاء «بالحرية الفعلية»، ويستبعد الباحث أن يتم التكيّف مع الغرب على حساب الهوية، لأن المسلم «ليس فقط تعبيراً عن عقيدة إنما هو انتماء وثقافة»، ولذلك، فإن الفكر الديني المستنير هو «ضرورة حيوية» لتحديث مجتمعاتنا. وهنا «تبرز مسؤولية أخرى للمثقف العربي المعاصر»، ويضيع خيط المثقف والسلطة من الهرماسي، على الرغم من أن طموحه في ما يبدو، كان «التأصيل» لإشكالية المثقف والسلطة: الجانب الموروث والجوانب المكتسبة. ولكن أي مثقف وأي سلطة؟ المثقف ـ الفقيه، والسلطة العربية ـ الاسلامية يندرجان في باب التراث الحي جزئياً والنسبي والمحتمل، والتوفيق بين ما كان وما هو كائن لا يقودنا إلى ما سيكون، لأن ما هو كائن ليس واضحاً تماماً، وليس ملموساً تماماً.

وتبقى ملاحظة جديرة بالتأمل، وهي أن أربعة من المثقفين المتحاورين عن بعد وعن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

قـرب، قد تعلّمـوا وعلّموا في الـولايات المتحـدة الأمريكيـة، أحدهم مصري (سعـد الـدين ابراهيم) والآخر فلسطيني (هشام شرابي) والثالث لبناني (نديم البيطار) والرابع تـونسي (محمد عبـد الباقي الهـرماسي). وهـم ينتمـون إلى ثـلاثـة أجيـال بحكـم السن، ولكن حصيلتهم من الرؤى تختلف بدءاً من تحريض السلطة الوحـدوية (أين هي؟) عـلى المثقف الديمقـراطي (كما يـذهب البيطار)، وتحـريض المثقف عـلى تشييـد الجسر أو الجسـور مـع السلطة (كـما يـذهب ابراهيم)، أو مع الجـماهير (كـما يذهب فـرجاني)، أو اقـامة التـوازن بين حلم المثقف وواقـع السلطة (كما يذهب شرابي والهرماسي من طريقين مختلفين).

وباستثناء فرجاني، فقد عاش الأربعـة الآخرون في الـولايات المتحـدة، لفترات تصـل أحياناً إلى حـدّ الاقامـة الدائمـة (البيطار وشرابي)، وأحيـاناً أخـرى يعود البعض إلى الـوطن (ابراهيم والهرماسي)، ولكن هذه الفترات من البعد عن الـوطن وآلام الصدام أو الحـوار بين المثقف والمجتمـع والسلطة عـلى اختـلاف أنمـاطـه، قـد انعكست في المفـاهيم والتصـورات والتعريفات والتحليـلات التي قدمهـا الأساتـذة الأربعة عـلى الرغم من اختـلاف اتجاهـاتهم. تتـوحد لـديهم تقريبـاً، بشكل مضمـر غالبـاً، معاني المثقف والسلطة والـطبقات، حتى حـين يتكلم بعضهم عن الـتراث القـومي والـديني، وجميعهم ينتهـون إلى درجـات متفـاوتـة من صياغات جزئية معزولة أو تجـريديـة أو تعميمية دون سيـاق داخلي أو اطـار خارجي. لـذلك اختلفت اجتهاداتهم عن اجتهادات زملائهم داخل الوطن العربي.

- ٣ -

لا بـد من الانتقال المستمـر من العام إلى الخـاص إلى الأكثر خصـوصيـة، فـالتحـديـد والتفصيل هما الإطار الأكثر واقعية لبلورة المفاهيم والمصطلحات. وكل تعريف حي وملمـوس هذه اللحظة، يتحوّل مع الزمن إلى خبرة عامة أقرب إلى تجريدات الماضي، ويحتاج الأمر معها إلى ابداع التعريف الأكثر التصاقاً بالواقع المشخّص الوحيد.

المثقف مثلاً هو تعريف عام. المثقف العربي تعريف محـدد ولكنه أصبح عامـاً. المثقف العربي المعاصر هو تعريف أكثر تحديداً، ولكنه أصبح عاماً. مثقف الطبقة السائدة هو تعريف ملموس، ولكنه أصبح عامـاً، وهكذا. . . لا بـد من البحث عن «المثقف» في حياتنـا المتغيرة دوماً، بحثاً معمقاً عن الوسائل والغايات. فالتعريف بحد ذاته يرتبط بوجهـة نظر مضمـرة في صياغته، ومن ثم، فهو ليس مصطلحاً جامداً، بل هـو فاعـل ضمن معطيـات أخرى ووفقـاً لآليات الحركة الثقافية ـ الاجتماعية في هذه المرحلة التاريخية دون تلك، لقد أصبـح في المشرق الاشتراكي والغرب الـرأسمالي عـلى السواء مـا يسمّى علم اجتماع المثقفـين الثوريـين. وكتاب مايكل لولي (Michael Lowly) عن جورج لوكاتش هـو نموذج تـطبيقي لهذا العلم الـوليد[٤٠]. يدرس الكتاب من زاوية جديـدة مجمل العـلاقات بـين لوكـاتش وماكس فيـبر وأرنست بلوخ

---

(٤٠) Michael Lowly, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires* (Paris: Presses universitaires de France, 1976).

وكارل مانهايم وتوماس مان، مستخدماً في ذلك وثائق (هي رسائل ومخطوطات) كُشف الغطاء عنها مؤخراً في الأرشيف الخاص للوكاتش في بوخارست. ويجيب الكاتب بطريقة جديدة عن السؤال المثير للجدل، وهو تحديد العلاقة بين لوكاتش وشخصية المسيحي الشيوعي ليون نافتا في رواية توماس مان **الجبل السحري**، والمحور الأساسي هو انتقال لوكاتش المعقد المتناقض من رؤية مأساوية للعالم إلى رؤية بولشفية، وجملة الأسباب التي جعلته ينضم عام ١٩١٨ إلى الحركة العمالية والحزب الشيوعي.

وينتهي الكتاب بطرح بعض الفروض السوسيولوجية عن راديكالية المثقفين اليوم، فهو من هذه الزاوية، بين المساهمات الرائدة لبناء علم اجتماع المثقفين الثوريين، وهو لا يذكر السلطة كافتراض تجريدي، وإنما كمؤسسة مشخصة، يبادلها المثقف الفعل ورد الفعل حسب الحركة الاجتماعية ـ التاريخية التي ينتمي إليها.

السلطة إذاً، هي الأخرى، ليست أطروحة من فرضيات، بل هي جزء محدد من البنية المؤسسية للمجتمع بوظائفها الشديدة التعميم، التي قد تبدو معها وكأنها «سلطة فوق الجميع» أو بوظائفها البالغة التخصيص في تجسيد المصالح الاقتصادية ـ السياسية لإحدى الفئات أو الشرائح أو الطبقات، والسلطة في مرحلة، ليست هي هي في مرحلة أخرى، حتى ولو تقنّعت بالوجوه ذاتها أو الشعارات، إنها خاضعة بشكل أو بآخر لمتغيرات المد والجزر في البنية الاجتماعية. وهذا هو لب لباب «سوسيولوجيا السلطة»، بعد أن اقتصر علم الاجتماع السياسي زمناً طويلاً على رصد واحصاء مؤسسات وآليات الدولة[٤١]. هذه السلطة لها ديناميتها الايديولوجية سواء من خلال المثقفين أم التقنيين أم الاعلاميين أم رجال الدين. وليست هناك سلطة «غير مهتمة» بالمثقف والثقافة، حتى وهي تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة. وعندما قال غوبلز وزير الدعاية الالماني النازي إنه كلما سمع كلمة ثقافة يضع يده على مسدسه، وحين جمع أهرامات من الكتاب المقدس التوراة والانجيل وأمر بإحراقها، فقد كان يمارس ايديولوجيا محدّدة، وهو نفسه كان وزير «الدعاية» وهي وظيفة فكرية.

من التعميم إلى التخصيص إذاً، كان لا بد من إعادة نظر دورية في المفاهيم والمصطلحات والانتقال باستمرار من التنظير إلى التطبيق أو تلمُّس الواقع على أقل تقدير.

في ضوء ذلك تثور أسئلة عديدة حول موقف المثقف من الثقافة ذاتها، هل هو صاحب الثقافة (الثورة) وحدها، أم هو الذي يجمع بين الفكر والفعل؟ وهل هناك يمين ويسار في حياتنا السياسية أصلاً حتى تصبح هناك مشروعية لتصنيف المثقفين إلى يمين ويسار، أم أن القوام الهلامي للمجتمعات العربية لم يسمح بتشكيلات طبقية تسمح بدورها للمثقف أن يكون يمينياً ويسارياً ووسطياً وغير ذلك؟ هذه الأسئلة وغيرها، حاولت ندوتان عربيتان الإجابة عنها من منطلقات «متشابكة» بالتقاطع والتطابق والتوازي.

---

(٤١) Pierre Cabannie, *Le Pouvoir culturel* (Paris: Oliver Orban, 1981).
يتناول هذا الكتاب مسألة «السلطة الثقافية» في ظل الجمهورية الخامسة في فرنسا.

الندوة الأولى كان عنوانها **المثقف والسلطة في الوطن العربي**[42]، وسوف نلتقي في هذه الندوة كما في غيرها بالأطر المرجعية الأساسية: سارتر وغرامشي، سواء في تضاعيف الحوار، أم بالاستشهاد المباشر. وفي الوقت ذاته سوف نلتقي بالدعوة إلى «سياق عربي» يخلق مصطلحاته الخاصة التي تستنير بها، بدلاً من مصطلحات البيئات والأزمنة التي لا ننتمي إليها أو لم نعد ننتمي إليها، كبعض عصور الحضارة العربية ـ الاسلامية.

وفي هذه الندوة يتفق أطرافها على أن دور المثقف العربي اليوم هو: انتاج المعرفة المعمقة لوصف الواقع وتفسيره، وتعيين الرؤية الصافية لطريق النهوض أساساً نظرياً للتغيير، ونشر الوعي بالمعرفة والرؤية، مساهمة في التغيير، وضرورة وجود هذا المثقف من خلال ممارسة معينة، وسلطة التقاليد الموروثة كشكل من أشكال القهر بالسلطة كقانون العشيرة والمؤسسة الدينية والاجتماعية. هذا «الاتفاق» التقريبي على التعريف يقترن بمجموعة من الأسئلة هي: ما هو موقف المثقف العربي من السلطة بعد الاستقلال، وبخاصة خلال الحقبة النفطية؟ ثم ما هو الموقف من السلطة، لخدمة النهوض؟ هل هو حتمية المعارضة، أم أن هناك فرصة للتعاون متى يكون ذلك وارداً، فإذا كان هذا التعاون ممكناً، فكيف يكون الاستقلال في الوقت نفسه؟

محمد برادة (أستاذ الأدب بجامعة محمد الخامس في المغرب) يقول، إن الكثير من الاتجاهات الثقافية يتلاشى بسرعة، لأن أصحابها لم يصدروا عن مزاوجة بين الفعل والتفكير. ويلاحظ أن الأسئلة تركز على السلطة بمعناها التنفيذي والسياسي المباشر. ويوافقه أبو بكر السقاف (أستاذ الأدب بجامعة صنعاء) قائلاً إن السلطة الاجتماعية التي «تدمج الفرد في الجماعة (. . .) لا سيما تلك الأقسام من المجتمع العربي التي ترث بشكل مباشر وقوي كل الأشكال السابقة على الرأسمالية» من أبشع ما يواجهه المثقف العربي الذي يعيش في مجتمع ليس مدنياً بأي حال.

ويشير الطاهر لبيب (أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية) إلى أنه في بعض الحالات، يتعرّض المثقف والسلطة معاً لمواجهة سلطة أخرى (أجنبية). ويرى أن انغماس بعض المثقفين في العمل السياسي المباشر قد أضر بأعمالهم الثقافية المتخصصة. يختلف معه في هذه النقطة المحورية أبو بكر السقاف ومحمد برادة، يقول السقاف إن «الالتزام أمر تفرضه حدة الظرف الذي نعيش. هذا الظرف يعطي أولوية للاقتران بين العمل الفكري والعمل التنظيمي». أما محمد برادة فيركّز على مفهوم غرامشي للمثقف الجماعي (أي الحزب)، وأن لا جدوى من ممارسة المثقف خارج التنظيم القادر على مواجهة السلطة، فالمعارضة الجماعية المنظمة وحدها هي المعارضة الفاعلة، ويقسّم برادة مراحل العلاقة بين المثقفين العرب والسلطة على هذا النحو، قبل الاستقلال أتيح لهم أن يفعلوا الكثير من خلال انتمائهم إلى هيئات وتنظيمات، وبعد الاستقلال جنحت السلطة إلى ابعادهم أو اسكاتهم واستعاضت عنهم بالخبراء التقنيين، وفي الحقبة النفطية نجحت في شراء بعضهم. ويرى برادة أن الثقافة البديلة المعاصرة هي الأكثر فاعلية على

(٤٢) «ندوة المستقبل العربي: المثقف والسلطة في الوطن العربي،» أدار الندوة نادر فرجاني، **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٤ (نيسان/ ابريل ١٩٨٥).

الرغم من قمعها، فأنظمة السلطة القائمة «لا تستطيع أن تفرض هيمنة ايديولوجية قائمة على الاقناع. ولذلك فإن عطاء المثقفين، حتى في زمن الانتكاس، تظل له قيمة أساسية». لا يوافقه على ذلك نادر فرجاني الذي يقول: «إن سيطرة أجهزة الاعلام الرسمي، وإن كانت لا تأتي عن طريق الاقناع العقلي، فهي أقوى بكثير من الجيوب الصغيرة، التي تنفذ إليها الثقافة الجادة والتقدمية».

ويضيف فرجاني أن الشريحة الأكبر من المثقفين «هي التي تعاونت مع السلطة» ربما بحسن نية أو عن تبنٍّ لهذه السلطة، ويطلب الجواب عن السؤال حول ما إذا كان هذا التعاون مُبرِّراً أو مفيداً، وهو السؤال الذي يفجّر مسألة «تجسير الفجوة» بين المثقف والحاكم التي قال بها سعد الدين ابراهيم.

يلاحظ الطاهر لبيب في البداية «إن التمايز الاجتماعي في المجتمع العربي لم يفرز في كثير من الأقطار العربية أصنافاً من المثقفين تنتمي ارتباطاتهم، وبالتالي مواقفهم انتماء عضوياً إلى الفئات الاجتماعية المختلفة (. . .) التي جعلت من السهل تحويل مواقع المثقفين». ومن ثم فهو يرى أن الانتهازية أو التلفيقية أو الارتداد أو التقنّع، كلها حصيلة غياب الارتباط العضوي بطبقات واضحة. وهكذا لم يدرك اليسار، خصوصاً الماركسي ـ كما يرى الطاهر لبيب ـ ضرورة الصراع في المجتمع المدني وأهميته، كما لم يستطع اليمين «صياغة فكر وايديولوجية متماسكة»، على الرغم من حاجة الفكر النقدي إلى فكر يميني متماسك «حتى يكون هناك صراع فكري وجدل على مستوى رفيع».

يعود أبو بكر السقاف إلى غرامشي أيضاً ليفرّق بين رؤيته للشرق ورؤيته للغرب، ويدافع من ثم عن الفكر اليساري الذي لم تتح له منابر الحوار «وكان دائماً يدفع للنضال السري». وعندما أتيحت له أحياناً فترات قصيرة من الحرية أعطى الشيء الكثير. ويوضّح الطاهر لبيب فكرته بأن التقدميين العرب لم يعنوا بفكرة «السلطة الثقافية» ودورها في المجتمع، إذ اهتموا بالمؤسسة السياسية أكثر من اهتمامهم بالمؤسسات الثقافية. ويضرب مثلاً بصحافة المعارضة العربية وكيف أنها تفتقر في الأغلب إلى «أرضية نظرية». السقاف يجيب بأن سبب «الفقر النظري» عند اليمين واليسار على السواء هو أننا «لم ننقد تراثنا» ويستحيل على المثقف العربي في رأيه أن يدعو إلى قضايا حديثة وهو لم يتعرض للموروث بالنقد حتى تحوّل إلى مقدسات لا تمس.

ويستطرد السقاف إلى أن السبعينيات من هذا القرن شهدت انسحاباً للمثقفين من العمل السياسي إلى التخصصات التقنية (أي أن الدولة استوعبتهم)، وأصبح المثقف «يبرر أحياناً كثيرة موقفه المتعاون والمتخاذل، وأحياناً يقوم بدور الجلّاد أيضاً».

جميل مطر (الباحث والدبلوماسي) يحدّد عام ١٩٦٧، بأنه بداية فشل المشروع القومي، وسقطت الدولة فأصبح المثقف مواجهاً بالنظام، أي بجهاز أمن ورئيس، والعلاقة لم تصبح بين السلطة والمثقف، ولكن بين النظام والمثقف. كذلك تدخلت عوامل أخرى منها النفط الذي أدى إلى ارتزاق المثقف، ومنها أيضاً الهيمنة الغربية التي استثمرت ضعف المثقف ويأسه.

هكذا نعود إلى مسألة الجسور، فالطاهر لبيب يقول إنه لا حاجة بنا إلى بنائها لأنها موجودة طوال الوقت، ولكنها «جسور بلّورية، بمعنى أنها جسور للمرور عليها، ولكنها لا تُرى»، فالمطلوب ليس بناء الجديد من الجسور بل التقليل من عددها. الثقافة موقف نقدي، كما قال محمد برادة، فالمثقف لا يستحق صفته إلاّ إذا اتخذ هذا الموقف النقدي. وهو لا يستطيع ذلك إلا بتجسيد المصطلح الذي صكه غرامشي، فالتنظيم هو «الذات الجماعية» التي لا يملك المثقف أن يكون فاعلاً خارجها. وهذه المعارضة الجماعية هي التي «تحميه من التهميش والابتلاع».

يتفق السقاف مع برادة مضيفاً أن الاستقلال عن السلطة «يجب أن يكون كاملاً غير مشروط». ولكن نادر فرجاني يتحفّظ بأن العمل السياسي المباشر «ليس حكماً للمثقف» فهو واجب جميع المواطنين، وما يميز المثقف هو «امكانية الإضافة في مجالات يمكن أن تساهم في مجالات العمل السياسي بدون الانغماس الفعلي فيه».

وقرب الخاتمة يحذّر الطاهر لبيب من ازدواجية الكثير من الأنماط التي تجعل من الديمقراطية خطابها، ومن الدكتاتورية سلوكها الفعلي، ومن المبدئية شعارها، ومن الانتهازية حقيقتها العملية، ومن القومية نظريتها، وفي الواقع هناك السمسرة مع المصالح الأجنبية[٤٣].

هل أجابت هذه الشريحة من المثقفين، عن أهم الأسئلة المطروحة؟ وهل كانت الأجوبة مشتركة أم أن الاختلافات هي الأكثر رجحاناً؟ وهل تعكس هذه الاختلافات مواقع وانتماءات ودرجات من الوعي والخبرة وأنساق ثقافية؟

فلننظر في أجوبة مجموعة أخرى من المثقفين حتى نستطيع الامساك برؤية أقرب إلى الشمول.

- ٤ -

«المثقف القومي» ليس مقولة عربية فقط، وليس نموذجاً عربياً فحسب. في أكثر أنحاء العالم، وخلال حقب تاريخية مختلفة، كانت هناك المقولة والنموذج[٤٤]. واللغة العربية كريمة في التفريق بين ما هو وطني وما هو قومي، وإن كانت بعض الأقطار العربية تستخدم المصطلح القومي كمرادف للفظ «الوطني». هذا الاستخدام ليس عفوياً ولا نتيجة الجهل بالشيء. وإنما هو في الأغلب تجسيد لتيار فكري وسياسي سابق على الاستقلال وتالٍ له. وهو أحياناً ايديولوجيا شائعة في الفضاء الاجتماعي للشعب بأكمله نتيجة طوال العهد بالتجزئة القطرية، وأحياناً أخرى اقرار دستوري بالأمر الواقع حتى إذا كانت الدولة ترفع شعارات قومية.

إن أقطار المغرب العربي تحرص على اعتبار كياناتها «أمماً» وإن كانت الجزائر ترى نفسها

---

(٤٣) جميع الاقتباسات المذكورة مأخوذة من: المصدر نفسه.

(٤٤) يمكن التعرّف على نماذج عديدة في: منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو)، التنمية الثقافية: تجارب اقليمية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣).

رسمياً «جزءاً من الأمة العربية». فتونس تستخدم كلمة «القومي» للدلالة على ما هو محلي، تونسي، وطني. منذ ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ أو بعدها بقليل، لم يعد شائعاً القول بأن هناك «أمة مصرية»، حتى بعد الارتداد على الحقبة الناصرية والوصول إلى معاهدة صلح مع الكيان الصهيوني، ظل الإقرار الدستوري والشائع على السواء أن مصر العربية جزء من «أمة»، ولا تشكّل بحد ذاتها كياناً قومياً. هناك تيارات اسلامية وأخرى ليبرالية لا تعترف أصلاً بـ «القومية العربية»، وترى أن مصر «وطن» يراه الفريق الأول جزءاً من «الأمة الاسلامية»، ويراه الفريق الثاني متمتعاً بكل خصائص القومية، ولكن الفريقين معاً لا يشكلان الوجدان العام أو العقل الجمعي عند المصريين. هناك ملاحظات وتحفظات تتسم بالمرارة عند الكثيرين ممن عملوا في بلدان عربية، ولكنها ليست «مرارة ايديولوجية» إن جاز التعبير. التفرقة بين المصطلحين القومي والوطني، تجد تجسيدها الأوفى في مصر التي يرتاح أغلب مثقفيها إلى هذا المصطلح التوفيقي «الوطنية المصرية والقومية العربية».

في لبنان هناك من دعا ويدعو إلى «أمة لبنانية» تعبّر عنها «قومية لبنانية». والحزب «السوري القومي الاجتماعي» الذي كان يقول منذ تأسيسه بـ «أمة سورية» هي سوريا الكبرى أو سوريا الطبيعية، لم تعد أدبياته تردد هذا التفصيل، وتكتفي بالمواقف «العربية» دون إفصاح ايديولوجي متكامل، بيانات مشتركة أو بلاغات عامة توحي به «العروبة»، ولكنها ليست ثقافة حزبية.

ليبيا وسوريا والعراق، جميعها تنص في وثائقها الدستورية على أن كلاً منها جزء من الأمة العربية. بلدان الخليج لم تصادفها المشكلة أصلاً، فقد توحّد بعضها في إحدى المراحل (دولة الامارات العربية المتحدة)، ثم ولد مجلس التعاون الذي يوحّد بعض المصالح الاقتصادية والسياسية للمجموعة الخليجية. أما السودان، فهناك تيار يقول بـ «القومية السودانية» كرد مباشر على محاولات انفصال الجنوب، وغير مباشر على «مخاوف تاريخية» من شمال البلاد، أي مصر، ومخاوف معاصرة من غربها، أي ليبيا.

اليمنان تعترفان بانتمائهما القومي إلى الأمة العربية، ولكنهما يمنان إحداهما في الشمال والأخرى في الجنوب. حركة القوميين العرب التي انبثقت عنها: «الجبهة القومية» تركت بصمتها على عروبة الجنوب، والناصرية التي تدخلت عسكرياً لدعم النظام الجمهوري تركت بصمتها في الشمال، ليس هناك من ينادي بقومية يمنية أو أمة يمنية، بل شعب يمني.

الفلسطينيون الذين لم يعرفوا الدولة القطرية في زمن الاستقلالات العربية، حريصون على تأكيد «الهوية الوطنية الفلسطينية» بمواجهة الاحتلال الصهيوني والرأي العام العالمي، دون القول بأمة فلسطينية أو قومية فلسطينية، وإنما هم يجدون في مصطلح «الذات» وغالباً «الهوية» ضالتهم التكتيكية المنشودة.

يجب التنبّه إلى المحتوى التاريخي ـ الاجتماعي للمصطلح قبل «إسباغه» على هذا التيار أو ذاك الحكم أو تلك المجموعة. الإسلام مثلاً والعروبة، لا يتمايزان في التكوين الوطني

لشعوب المغرب العربي. الاستعمار لذلك لم يكن رومانياً أو فرنسياً أو ايطالياً فقط، وإنما كان «مسيحياً» أيضاً. المفارقة أن «الأثر المسيحي» للاستعمار الغربي في بلدان المغرب لا يكاد يذكر بالنسبة إلى أثره الحقيقي والواقعي في بعض بلدان المشرق، ومع هذا فقد أكسب المغاربة الاستعمار لوناً دينياً في وقت واحد مع «الوطنية ـ الدينية» التي اصطبغ بها وجدانهم الجمعي. لذلك، فإن أي تصور «قومي» للمثقف المغربي، سوف يضع في اعتباره هذا الجانب البالغ الأهمية، سواء وهو في حوار مع السلطة أم في صدام معها، وسواء أكانت هذه السلطة ملكية ـ ثيوقراطية أم أوتوقراطية ـ جمهورية، وسواء أكانت تابعة مباشرة للغرب الرأسمالي، أم كانت حريصة على الانعتاق من التبعية، وسواء أكانت متعددة الأحزاب أم ذات حزب واحد حاكم، وسواء أكانت شديدة (الاتصال) بالرموز الدينية العميقة في الوجدان الشعبي، أم كانت شديدة «الالتصاق» بالعلمانية الغربية دون جوهرها الديمقراطي.

إن التكوين الاجتماعي للسلطة والمثقف عموماً في الديار المغربية، غداة الاستقلال، له دوره المؤكد في تحديد مسيرة الحوار أو الصدام، السلبية أو الايجابية لدى المثقف والسلطة جميعاً، أي أن السؤال المحوري هنا: من أين نبت المثقف المغربي، وكيف ولدت سلطة الاستقلال؟ تراث محمد الخامس وعلّال الفاسي مثلاً، ما نصيبه في زراعة السلطة الراهنة والمثقف المعاصر، دون أن تنسى الريف وعبد الكريم الخطابي؟ جمعية العلماء في الجزائر، وتراث الأمير عبد القادر وبن باديس، ما علاقة ذلك كله بصياغة جبهة التحرير، وضمناً المثقف الجزائري الحالي، وكيف تحدّدت مسيرة هذا المثقف والسلطة في الجزائر المعاصرة؟ وما العلاقات بين نظام البايات في تونس، ونشأة الحركة الاستقلالية في إطار حزب الثعالبي ثم حزب بورقيبة، والحركة النقابية من فرحات حشاد إلى الحبيب بن عاشور؟ جامع الزيتونة والصادقية، ما علاقتها بالمكونات الأساسية للشارع الشعبي والسلطة والمثقفين التونسيين؟

وهل يمكن الحديث عن «المثقف القومي» في المغرب العربي تجاه السلطة القطرية، دون الاشارة المتأنية إلى الدور الثقافي للاستعمار الفرنسي في إشاعة المفاهيم وتربية المصالح، والاشارة الأخرى التي لا تقل أهمية إلى تنوّع الأصول التاريخية من بربر وعرب؟ وكلها تشارك في صياغة الإشكالية المطروحة للبحث: من هو المثقف القومي في المغرب العربي، وماذا تكون السلطة في أقطاره؟[٤٥].

في المشرق، وبقية أجزاء الوطن العربي يختلف وضع الاشكالية، ولكنها تبقى هي ذاتها، كثيرون في المغرب العربي لم يطلعوا على أطروحات انطون سعادة، ولكن «المغرب العربي الكبير» هو حلم أكثر المغاربة وحدوية، حتى في إطار «الأمة العربية الواحدة». وسعادة هو صاحب التقسيم المشهور: الجزيرة العربية، سوريا الكبرى، وادي النيل، المغرب العربي. ولكن مرور حوالى أربعة عقود على «الاستقلالات» العربية المعاصرة لم يسمح حتى

---

(٤٥) انظر المثل المأساوي الصارخ لهذا العامل الجزائري ـ الفرنسي في:
Jean Belkher, *Les Intellectuels et le pouvoir* (Paris: [s.n.], 1981).

لحلم سعادة بالتحقق، بل على العكس، وقعت مجموعة من الحروب العربية ـ العربية، والعربية ـ الصهيونية، والعربية ـ الايرانية، والحروب الداخلية (اليمن، لبنان، السودان، الصحراء الغربية) كانت وما زالت تهدّد «الوطن العربي» بالانقسام القطري إلى دويلات، أي الانتقال من مرحلة التجزئة الاقليمية إلى مرحلة التجزئة الطائفية والمذهبية والعرقية.

هذا الواقع الديمغرافي والاقتصادي والاجتماعي، يواكب «بقاء» الشعارات والنصوص وأحياناً التنظيمات والأحزاب «القومية العربية» في أغلب أقطار المشرق. تصادفنا بين الحين والآخر سمات نوعية ومفارقات: اللاحزبية مثلاً في «جماهيرية» ترفع شعارات قومية واجتماعية راديكالية، وهي ليبيا الواقعة جغرافياً بين أقطار المغرب العربي دون اطلاق التسمية السياسية عليها، و«مملكة» في شبه الجزيرة تتخذ من القرآن الكريم دستوراً لها، هي العربية السعودية. ليست هناك حزبية في كلا البلدين، ويشتركان في النفط، ولكن السعودية لا ترفع الشعارات القومية والراديكالية، إضافة إلى فرق آخر هو أن العسكرية الليبية هي التي تحكم. ومن ثم، فالمثقف (القومي) هنا وهناك، له سمات خاصة يختلف بها عن سمات زميله في بلد حزبي ولا يضخّ النفط، ولكنهما يختلفان أحدهما عن الآخر كذلك.

الجزائر واليمن الديمقراطية من أقطار الحزب «الديمقراطي» الواحد، ولكن الفقر اليمني وانقسام الشطرين والقبلية المستقرة انتصرت على الرايات الماركسية ـ اللينينية أكثر من مرة: تصفيات دموية رئاسية متكررة، حرب أهلية مدمرة. عنصر الانتماء القبلي كان حاسماً في الحرب الأخيرة. لم يظهر الانتماء إلى «الوطن القطري الموحد»، ولا إلى الوطن العربي الكبير، ولا إلى الأممية البروليتارية. وإنما كان الانتماء إلى القبيلة، لا إلى «الحزب الواحد» ولا العقيدة الدينية أو الولاء المذهبي.

النفط كان ولا يزال نعمة كبيرة على التنمية وتفاعل الأيدي والعقول العربية، ولكنه لم يكن كذلك في جميع الأحوال على صعيد التكوين القومي (العربي)، حتى والسلطة النفطية ترفع عقيرتها بالشعارات القومية وأحياناً «التقدمية». نتيجة ذلك، أصبح هناك «مثقف نفطي» ليس هو المثقف الوحيد، ولكنه الأكثر بروزاً بالمعنيين السلبي والايجابي. المقصود بالإيجابية هنا أنه المثقف القادم من بلد منتج للنفط، أما السلبية فتعني المثقف القادم من البلاد الأخرى. هذا التوظيف لا يرادف الفقر والغنى، فلربما كان المثقف من بلد منتج فقيراً، وربما كان المثقف من بلد فقير غنياً، وإنما المقصود هو الأثر السوسيولوجي على موقف المثقف من السلطة القطرية في عصر النفط، حتى ولو كان مثقفاً (قومياً).

لا ينفرد الاسلام في المشرق، كما هو الحال في المغرب. فالقومية نادى بها في أواخر القرن الماضي مسيحيون لبنانيون وسوريون إلى جانب المسلمين. الاستقلال عن السلطة العثمانية من جهة، والاحتلال الأوروبي من جهة أخرى، يعني «فصل الدين عن الدولة». هكذا دخلت العلمانية في صميم الفكرة القومية. كان المثقف (القومي) المشرقي مناضلاً من أجل الاستقلال عن تركيا وفرنسا أو بريطانيا، فلم يرَ الاستعمار متديناً، ولا القومية بالتالي.

ارتبطت القومية بالأرض والسياسة أكثر من ارتباطها بالدين، كان الوجود المسيحي المشرقي ولا يزال خصوصية لها وزنها في صياغة «الأمة» و «القومية»، اللتين لم تركزا في البداية على «المغرب العربي» كجزء لا يتجزأ من الخيال القومي. كان المشرق هو المعني بالنداء، ثم تطورت الأمور مع «الاستقلالات» التي أورثتنا الدولة القطرية، بحيث أصبحت هناك عدة ينابيع للمثقف القومي: البعث، والناصرية، وحركة القوميين العرب، والجمهورية العربية المتحدة، ووصول حزب البعث إلى الحكم، ووصول بعض العسكريين كذلك (القذافي، النميري).

وفي السبعينيات، حيث انحسرت التيارات القومية وحوصرت، أصبح هناك تيار قوي لا يفصل ـ بدرجات متفاوتة ـ بين العروبة والاسلام، وتيار آخر يدمج الاشتراكية بالقومية، وتيار ثالث لا يزال يرى «العِرْق» أساس الأمة العربية، وتيار رابع يرى العلمانية توأم القومية.

فالمثقف كان له دوره الرئيسي في تبنّي أو رفض أو صنع هذه التيارات، حسب الأصل الاجتماعي أو الانتماء الاجتماعي، وحسب موقف السلطة مع أو ضد هذا التيار أو ذاك، ولكن هذا المثقف بتنويعاته المختلفة، كان أمام مجموعة من الحقائق القاسية، **أولاها** انفصام عرى الوحدة المصرية ـ السورية، **وثانيتها** تناقض الشكل السياسي مع المضمون في الدول ذات الرايات القومية، **وثالثتها** النمو المتعاظم للحركة السلفية المعاصرة.

من نتائج ذلك وقعت مجموعة من «المطابقات» بين المثقف القومي والسلطة (القومية) القطرية:

ـ أولاها الازدواجية بين الفكر والسلوك، وهو الذي يسمى الانتهازية عند المثقف، والفرق بين الاستراتيجيا والتكتيك عند السلطة.

ـ هناك (مثقفون) قوميون، وليس «مثقفاً قومياً» واحداً، بدءاً من النمط القائل بأن الأمة العربية موجودة من قبل الإسلام، إلى النمط القائل بأن الاسلام هو الذي كوّنها، إلى النمط القائل بأنها لم تظهر أصلاً إلا في العصر الحديث. وبدءاً من النمط القائل بأنها مجموعة من الشعوب إلى النمط القائل بأنها شعب واحد. هناك القومي الذي تحوّل إلى الماركسية، والماركسي الذي استحضر البعد القومي في تصوراته وتحليلاته. وكلاهما يختلف عن القومي في السلطة والقومي في المعارضة.

ـ تحولت «القومية» ذاتها من هوية وانتماء أمة، إلى عقيدة سياسية، فارتبطت حيناً بالعداء للاشتراكية، وحيناً آخر بالمضمون الاجتماعي (التقدمي). وأصبحت القومية في مرتبة «الايمان» و «الدعوة»، وغدت واقعياً أكثر من ايمان واحد وأكثر من دعوة واحدة، أي عدة «قوميات عربية» متعارضة في الشكل والمضمون.

ـ القومي الليبرالي هو أقل المثقفين القوميين حظاً وعدداً، فالقومي الراديكالي (عرقياً أو اجتماعياً أو ايديولوجياً) ظل صاحب الحظ الأكثر، وهو نفسه غالباً الذي يصل إلى السلطة برفقة العسكر أو من دونهم. وسواء وصل أم لم يصل، فهو «يتطابق» مع السلطة (القومية)

القطرية في القمع، ولكنه ينادي بالديمقراطية وهو في الظل. وينساها حتى كشعار حين يعرف «الضوء» السلطوي.

ـ يختلف التكوين الاجتماعي للمثقفين القوميين من مرحلة إلى أخرى ومن قطر إلى آخر، ولكنهم في أغلب الأحوال من النسيج نفسه الذي ينتج المثقفين العرب عامة، غاية ما هنالك، أن بعضهم من ذوي الأصول البرجوازية كان يرى في «الوحدة» نفياً للطبقات الاجتماعية أو «صهراً» لها في بوتقة الأمة، بينما يرى البعض الآخر من ذوي الأصول الشعبية (أبناء الموظفين والعمال والفلاحين والعسكريين وصغار التجار) أن نجاح الوحدة أو اخفاقها، مرتبط حكماً بنوع الطبقات الصانعة لها، وأن أصحاب المصلحة الحقيقة في الوحدة لم يصلوا إلى السلطة العربية في أي وقت، أي الطبقات الشعبية.

في حلقة دراسية أقيمت في الرباط بين ٤ و٥ أيار/ مايو ١٩٨٥، تحت عنوان «المثقف العربي ـ ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع»، قدمت لنا تساؤلات (ومساجلات) مجموعة أخرى من المثقفين العرب، تتميز بالمشاركة المغربية المكثفة.

ورقة العمل الأساسية في هذه الحلقة أعدها الطاهر لبيب ـ من تونس ـ وقدم فيها ما يشبه النقد الذاتي للمثقفين العرب، وأطروحته تعتمد أساساً على اطار مرجعي في تعريف المثقف يعتمد على سارتر وغرامشي. ثم تعتمد على تأكيد هلامية القوام الطبقي للمجتمعات العربية مما أتاح فرصة كبيرة لتغيير مواقع المثقف تجاه السلطة.

وهو يبدأ من أن «الحنين» إلى المراحل السابقة على الاستقلال يطبع حديث المثقف عن أزمته، فالسلطة الوطنية لم تعد تحتاج إلى «وساطة المثقفين في نشر هيمنتها الايديولوجية»(٤٦). سلطة ما بعد الاستقلال تحتاج إلى «الدعاية» من جهة، و «الخبرة التقنية» من جهة أخرى، في ظل الانفراد بصنع القرار. أما الرؤية النقدية التي تعني المشاركة، فليست مطلوبة، والرؤية النقدية هي الرؤية الثقافية، أو أنها رؤية المثقف العضوي.

ويشرع الطاهر لبيب في تحديد مجموعة من النقاط، أولاها «أن يكون العام العربي هروباً من الخاص»، أي أن مفردات الرؤية القومية تصبح: المجتمع العربي، الدولة العربية، هكذا في المطلق دون تخصيص أو تعيين، فلا يضطر المثقف القومي حينذاك لدفع الثمن سواء لسلطة بلاده أم أي سلطة أخرى، ويبدو للمحيط العربي وكأنه «المعارض الجذري». النموذج الثاني هو تعميم الشعارات (القومية) للدولة القطرية التي ينتمي إليها المثقف، فهو حينئذ (وطني) في الداخل و (قومي) في الخارج، طالما يردد شعارات السلطة المحلية في بلاده.

ويطلق الباحث على هذين النموذجين توصيف «العروبة الذرائعية».

عن الأغلبية القصوى يضيف أن المثقفين العرب يولدون ويعيشون ويموتون في

---

(٤٦) نقلاً عن: المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في الرباط، ٤ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥ (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٩.

مؤسسات السلطة، فهم فكرياً وايديولوجياً «في» ثقافة السلطة يمارسون سلطة ثقافية. ويشير إلى أن المثقف في العادة يقدم نفسه على أنه «ضحية» السلطة، ولكن الحقيقة هي أنه:

«. . . قلما يتنازل (المثقف) عما تمنحه له السلطة من امتيازات. إنه يطمح إلى اكتمال سلطته، إلى أن يكون سلطة: إن لم يكن ذلك في صلب السلطة القائمة أو في هوامشها، فخارجها»[٤٧]. «. . . تجارب صعود المثقفين بيَّنت أنهم يتنكرون للمبادىء التي دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التي طالما نددوا بها. هذا إذا لم يستعملوها قبل وصولهم إلى السلطة. القمع والمحاكمات والمخابرات معهودة بين فئات المثقفين أنفسهم»[٤٨].

من هذه الزاوية فهو يرى ضرورة التمييز بين العربي والقومي، فالشمولية يمكن تلمسها في الخصوصية المحلية أكثر كثيراً من العموميات القومية.

وهنا يرجّح الطاهر لبيب أن «الجسور» التي دعا إلى بنائها سعد الدين ابراهيم «كانت ولا تزال قائمة»، والفجوة التي يتصور وجودها هي من تصوير السلطة لتحذير من هم بداخلها لا من تراهم هامشيين خارجها. إنها تحذر من بداخلها حتى يستبعدوا عقدة الإحساس بالذنب أو الخجل من الرأي العام. هذا الطرح التساؤلي من جانب الطاهر لبيب، وجد «الصدى» من جانب زملائه في الحلقة الدراسية، على هيئة تساؤلات أخرى.

مصطفى القباج (من المغرب) قال حرفياً: «إنني أتحدّى أي مثقف أن يقف متكلماً أمام خمسين ألفاً من الجمهور بعد مباراة لكرة القدم ليستحوذ على ذهن الناس ومشاعرهم ولو لفترة خمس دقائق»[٤٩]. ودعا إلى التعامل (باحتراس) مع الأطر المرجعية «حتى نحقق التحرر والاستقلال الضروري لطرح قضايانا كمثقفين عرب». ويستخلص أنه من الصعب على هؤلاء المثقفين اختراق الجسم الاجتماعي أو جسم السلطة حسب المفاهيم التي استعملها الطاهر لبيب.

محمد أحمد خلف الله (من مصر) وجد الأمر أكثر بساطة، فالمثقف (يجب) أن يكون مع الشعب لا مع السلطة، «فإذا كان مع السلطة يكون قد خرج عن وضعه الطبيعي وعن وظيفته»، والثقافة العربية هي «مجموعة القيم التي يمارس بها المجتمع العربي حياته سواء أكانت دينية أو اقتصادية»[٥٠]. والمثقف العربي هو «الواعي بالقيم» أي حارسها من انحراف السلطة.

حافظ الجمالي (من سوريا) أضاف، أن السلطة ليست حاصل جمع القرارات الجزئية، وإنما هي صاحبة القرارات المصيرية، «وبالتالي يكون المثقف مثقفاً لأنه يتخذ موقفاً من هذه السلطة العليا»[٥١].

علي مصطفى المصراتي (من ليبيا) يطرح ويبلور السؤال: كيف يستطيع المثقف أن يصنع وعياً للجماهير، فلا يصدمها بمواقفه ولا توجد لديه الازدواجية؟ ويحاول الجواب

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١.

«. . . فالمثقف قد يكون متطوراً وعلمانياً لكن يضطر من أجل معيشته أن يوجد في وضع غير تقدمي»[٥٢] وهو ينفي أن المثقفين العرب شريحتان، بل يقول إنهم ثلاث: الأولى يجب انصافها، فقد عرفت السجن والاعتقال والتشريد والتجويع والنفي والمصادرة، وأخرى واكبت السلطة، والثالثة سلبية لا هي مع ولا هي ضد.

ويضيف المصراتي أن الثقافة الجديرة بهذا الوصف لا بد أن ترتبط بالتغيير «. . . فكل ثقافة تريد الحفاظ على ما هو قائم هي ثقافة مضادة»، ويرى أن جيله في المشرق والمغرب العربيين هو «جيل الخروج من السلطة القائمة»[٥٣].

ناجي علوش (فلسطين) يؤكد أن المثقف «الحقيقي» هو الذي يستطيع أن يتحدى، ويوافق على أن بعض المثقفين رفعوا ثمن التحدي، ولكن محاولاتهم كانت «فردية ومعزولة». والسلطة غالباً أخضعت المثقف، والمثقف قَبِل الخضوع «قبل أن يكون خبيراً، موظفاً في دائرة، داعية للسلطة»، والخضوع هو الظاهرة العامة، والمثقفون مهمشون «على هامش الأنظمة وعلى هامش الأحزاب». والاشكالية كما يصوغها علوش: «لا يستطيع المثقف وحده أن ينهض بها. . . لأن المثقف بحاجة لأن يكون جزءاً من قوة المجتمع لها مصالحها التي يدافع عنها، وإذا حاول غير ذلك فهو مهزوم سلفاً»[٥٤]. وهو يقترب بذلك من مفهوم المثقف الجماعي (أي الحزب) عند غرامشي.

سعيد بنسعيد (المغرب) يرى أن اعتياد التفكير العربي على ثنائيات اليمين واليسار «إحدى المهام التي يجب أن يتصدى لها المثقف العربي»[٥٥]. يوافقه هشام بوقمرة (تونس) على «أن مقياس الالتزام هو الذي يحدد وجود المثقف العربي أو عدم وجوده بقطع النظر عن كون هذا المثقف يمينياً أو رجعياً»[٥٦].

فهمية شرف الدين (لبنان) تكرر أن هناك ثقافة سلطة وثقافة مواجهة، وأنه ليس هناك مثقف مطلق بل مثقفون والمهم هو بمَ يلتزم المثقف؟ عمَّ يدافع؟ ما هو دوره؟

محمد جسوس (المغرب) يؤكد أن المثقفين لا يشكّلون طبقة ولا فئة اجتماعية تتسم بالحد الأدنى من الانسجام والتماسك والوحدة. وهو يختلف مع التعريف المضمر في جملة المساجلات: المثقفون هم الأدباء أو المهتمون بالعلوم الانسانية على أكثر تقدير، بينما ينطوي هذا التعريف «على تكريس مطلق للانضمام بين المعرفة العامة والمعرفة الدقيقة»، ويجمع جسوس سمات المثقف في مقولة التجاوز النقدي والنظرة الشمولية والبعد عن النظام والطبقة السائدة والالتزام بضوابط مرجعية. وفي ضوء ذلك يطرح الباحث المغربي للتساؤل اشكاليتين:

ـ الأولى هي «الأجوبة النهائية» التي تحظى بالاجتهاد دون مساس بالأصول «لماذا كل

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

هذا الخجل في الدفاع عن القيم العقلانية؟ لماذا كل هذا التباري بين المثقفين، خاصة التقدميين، والمبايعة المستمرة للتراث؟».

ـ الثانية هي «السلطة الشرعية المفتقدة»، فعندما يكون هناك بحث عن سلطات شرعية جديدة، يأتي دور المنتج الايديولوجي ويصبح دور المثقفين مهماً «وهنا يحصل شبه تداخل بين الصراع الطبقي من جهة وبين الصراع الثقافي من جهة أخرى»[٥٧].

أغلب الدارسين في «حلقة البحث» هذه ينتمون إلى علم الاجتماع والفلسفة، وأقليتهم إلى الأدب. أغلبيتهم أيضاً من المغرب وتونس، وأقليتهم من مصر وليبيا ولبنان، وإذاً فالمغرب الأكاديمي هو الممثل الأكبر على منصة هذه «المحاكمة» التي بدأت وانتهت كمجموعة من المونولوجات أكثر منها حواراً بين أطراف مختلفة.

وسنلاحظ أن تعريف المثقف والسلطة، لا يحظى بالإجماع ولا بتحديدات عامة غالبية، وإنما يتضمن «وجهة نظر» صاحبه في مختلف المسائل. بعضهم يفترض داخل التعريف أن المثقف بالضرورة سياسي، وأنه سياسي ثوري، وإذا انتفت السياسة والثورة فقد انتفى المثقف. والبعض يرى العكس تماماً، ويفترض إطاراً مرجعياً خاصاً بنا لا يتجاوز حيناً «قيم المجتمع العربي»، ويكتفي حيناً آخر بالإصرار على التحرّر والاستقلال، وحيناً ثالثاً يرفض التصنيف إلى يمين ويسار.

هذه التعريفات المضمر في صياغتها كل «المواقف» من الاشكاليات الأخرى، كالدور والوظيفة والفعالية، تقابلها تعريفات أخرى للسلطة والنظام والدولة لا تقل غموضاً باتساعها لكل شيء ولا شيء على الاطلاق. فليس من كلام محدد عن القبيلة أو الأب أو العائلة أو الذكر أو الرأي العام أو العقيدة الشائعة. وباستثناء ما جاء في ورقة عمل الطاهر لبيب، غابت أي اضافات أو تطويرات للإشكالية المحددة التي طرحها حول التمايز بين العربي والقومي، وبين الخصوصية المحلية والشمولية القومية، والجدل بين ما هو عام وما هو خاص، بين الرؤية والرئى، والتطابق (الذهني) بين الداخل والخارج، لم يحدث أي تعميق أو تفصيل بالرفض أو القبول، لهذه الفرضيات التي تضمنتها ورقة العمل الرئيسية، ومن ثم غابت الندوة المفتوحة ليحل مكانها المونولوغات المغلقة.

لذلك نلاحظ أن ارتباط المثقف بالسياسة، حسب سارتر أو غرامشي أو خارجها بالرفض السلبي، هو محور الاهتمام المشترك بين الغالبية التي استخدمت مفردات «الدور»، «الموقف»، «المسؤولية»، «الوظيفة»، حين أرادت أن تصف المثقف. وبدا واضحاً أن المقصود بالسلطة هو السلطة السياسية المباشرة، اختلفت الاجتهادات في تشخيص العلاقة بين المثقف والسياسة، ولكنها اجتمعت في هذا الإصلاح.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الهروب إلى التبسيط المخل أغلب الأحيان كالهروب من التحديد الملموس: أي مثقف؟ وفي أي وقت؟ وتجاه أي سلطة؟ لماذا يزداد عدد المستقلين من المثقفين، عن الأحزاب (الحاكمة والمعارضة على السواء)؟ لماذا يتراجع اليسار الشرعي وغير الشرعي؟ ولماذا يصعد المثقف السلفي الآن؟ وما علاقة هذه «الحالات» و«النماذج» بحالات السلطة القطرية العربية ونماذجها الطائفية والقبلية، ولماذا لا توجد دراسة واحدة عن «مثقف في السلطة» تاريخه وحاضره، انجازاته وأزماته واحباطاته وسلبياته؟

لم تصل المساجلات إلى الحدود الأكاديمية القصوى، ولم تكسر الحواجز التي تفصلها عن الجماهير.

الفصل الرابع

أمّيّة المثقّف العربي: الابداع وأزمة الفكر السوسيولوجي(*)

أحمد مجدي حجازي(**)

إن الطابع العام للمثقف المعاصر هو المثقف المزيف، و «المثقف المزيف هو قبل كل شيء مثقف مباع».

جان بول سارتر

مقدمة

حار الكثير من المفكرين والعلماء في تحديد مصطلحي الثقافة والمثقف، وربما ترجع هذه الحيرة إلى أنهم يحاولون وضع خصائص ورسم سمات، أغلبها مثالية لخصائص ذواتهم. فكلما توصلوا إلى تعريف للمثقف ابتعدوا به، في واقع الأمر، عن أوضاعهم ومكاناتهم وذواتهم في المجتمعات التي يعيشون فيها. ويتساءلون هل الثقافة هي الكل أم انها جزء من الواقع، أو بالأحرى هل كان ما يكتسبه الإنسان ويتناقله عبر الأجيال، من خلال عملية التعلّم والرموز التي اخترعها، هو تعبير عن ثقافة محددة ـ كما يرى ورسلي Worsley ـ أم أن الثقافة هي نشاط عملي وإبداعي يجتذب عناصر وفئات من البشر دون غيرهم؟ وهل المثقف هو الناقد أم الناقل أم المجتهد أم المبدع؟ وإذا كانت الثقافة طريقة في الحياة، أو معارف عامة أو نشاطاً خلاقاً، أو هي كل هذا وذاك، فما هي وضعية المثقف في سياق النظم الاجتماعية؟ أهو مشارك في السلطة، بمعنى أنه ينتمي إلى الفئة التي تمثّل دوراً حاسماً في تبرير النظام القائم في مجتمعه (وهو ما يعبّر عنه البعض بمصطلح واعظ السلطان)، أم هو المفكر الملتزم بالموضوعية العلمية بالمعنى الدوركايمي، أم هو الذي ينتمي إلى الفكر العلمي السالب لقوة النظام[1].

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠)، ص ٩٧ - ١١٣.

(**) أستاذ علم الاجتماع المساعد ـ آداب القاهرة.

(١) انظر في هذه الاختلافات: أحمد سالم الأحمر، «المثقف العربي. . . واقعه ودوره،» الوحدة، السنة ٦، العدد ٦٦ (آذار/ مارس ١٩٩٠)، ص ٥٨ ـ ٧٦.

وربما في ضوء إشكالية التحديد العلمي الدقيق للثقافة والمثقف طرح غرامشي[2] مقولته: «إن كل إنسان مثقف». إلا أنه يرى أن الإشكالية لا تكمن في تعريف من هو المثقف، بل في تحديد الدور الذي يقوم به هذا المثقف في مجتمعه. وأن السؤال الذي يجب أن يهتم به من يبحثون في هذا الشأن هو: هل كل انسان يقوم بدور المثقف؟

وواقع الأمر اننا نرى أن هذا السؤال ربما يجسِّد اشكالية الثقافة في الفكر السوسيولوجي العربي، إذ إننا نجد اختلافاً جوهرياً بين من يحمل الفكر ومن يبدعه، بين من ينقل تراث غيره ومن يبدع خلقاً في تراثه، بين من يستشعر مشكلات مجتمعه ومن يتوهم تماثل مشكلاته مع مشكلات غيره، بين من يقف متفرجاً من قضاياه ومن يساهم بفعالية في تجاوزها، بين من يستهلك المعرفة ومن ينتج فكراً مستقلاً.

ومن البديهي أن هذا وذاك يمثّلان اشكاليات عدة في الفكر الاجتماعي، وهذه الاشكاليات تمثّل في نهاية الأمر أزمة تخلّف حضاري على كل المستويات. وهي أزمة من الاجحاف ردّها إلى العصر الحاضر، لأنها حلقة من حلقات التاريخ المتواصل في الاستغلال العالمي[3]. إلا أنها قد برزت بصورة أكثر وضوحاً واقتراباً في الوقت الراهن، خاصة بعد تطوير أساليب التداخل المستحدثة على تلك الأدوار التي تقوم بها النخبات في المراكز الرأسمالية للسيطرة على البنى الداخلية في العالم الثالث. فقد استطاعت قوى المركز أن تحدد أدواراً تابعة تقوم بها نخبات العالم التابع. ومن هنا نجد أزمة تخلّف انطلقت من استنزاف الموارد إلى استنزاف العقول في الدول التي أطلق عليها دول المحيطات أو الهوامش. ومن هنا يمكن القول إن أزمة الفكر العربي هي تعبير عن أزمة تشوّه اجتماعي كانت لها آثار كبرى في تكديس التخلف في هذا الجزء المهمش من العالم، والمجتمع العربي، بلا جدال، جزء منه[4].

وفي ضوء هذه المقولة نجد مجموعات هائلة من التساؤلات، التي إن دلت على شيء، فإنما تدل على مدى الاهتمام المتزايد في الآونة الأخيرة بالثقافة العربية المعاصرة وقضايا المثقف الاجتماعي «العربي». والعلاقة بين المثقف والسياسي والمثقف والسلطة. . . إلى آخر المحاور التي طرحها في الفترة الأخيرة كثير من الباحثين الجادين في المجتمع العربي.

وقد يفسِّر هذا الاهتمام باعتباره جزءاً من محاولة الفكر العربي استعادة مكونات أو مقومات وجوده، فبدأت عملية أشبه ما تكون باستعادة الذات المفقودة، امتدت من اعادة

---

(٢) انظر: Roger D. Simon, *Gramsia's Political Thought* (London: Lawrence and Wishart, 1982), p. 93.

(٣) انظر تأثير العلاقات المتناقضة بين ما يسمى المراكز والتخوم على تغيير بنية الأخيرة وتكريس تخلفها في: André Gunder Frank, *Crisis in the Third World* (New York; London: Holmes and Meier Publishers, 1981), chaps. 6 and 7.

وحول انفصال الأقطار العربية في وحدات صغرى في الإطار العالمي للرأسمالية نحيل القارىء على المصدر الهام الآتي: Samir Amin, *The Arab Economy Today*, translated by Michael Pollis; introduction by Aidan Foster-Carter (London: Zed Press, 1982).

(٤) انظر: أحمد مجدي حجازي، «المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥)، ص ٤ - ٢١.

تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية وصولاً إلى مراجعة العوامل المعرفية الثقافية باعتبارها جزءاً أساسياً من الكل الاجتماعي(٥).

ولعل استعادة الذات العربية المفقودة في إطار الكل الاجتماعي هي من أهم العوامل التي أدت إلى طرح ما يسمى بالمشروع المجتمعي الذي يبغي استقلالية الفكر وحرية الإرادة. وقد نبّه كثير من الباحثين إلى ضرورة دراسة إشكاليات الثقافة والدور المهدِّد للمثقف الاجتماعي العربي في إطار فهم أزمة بناء المجتمع العربي وقضاياه. وكان من أهم هذه القضايا طرح مشكلة أمية الثقافة وثقافة الأمية. وربما يكون هناك حاجة إلى وضع تمييز بين نوعين من هذه الأمية، فهناك الأمية بالمعنى التقليدي، وهناك أيضاً أمية بمعنى خاص نطلق عليها الأمية المعاصرة. فأمية القراءة والكتابة، على الرغم من انها تمثّل مشكلة اجتماعية عامة يعاني منها المجتمع العربي ككل، إلا أن الأمية الثقافية (المعاصرة) هي التحدي الحضاري والمشكلة الأعم في هذه المنطقة من العالم في إطار نظامه الدولي الجديد. فالأمي التقليدي يحمل نوعاً من المعرفة قد يدمّر بها ذاته، بينما المثقف الأمي، قد يحمل نوعاً آخر من المعرفة ربما يدمّر بها الآخرين. وهذه المسألة برغم انها لا تمثّل قاعدة عامة، إلا أنها تنطوي على مضمون الوظيفة التي يجب أن يؤديها المثقف في المجتمع من خلال ممارساته لمعرفته الثقافية في أحد مجالات الإنتاج. فبضاعة المفكر هي نتاج الفكر، والفكر تعبير عن ثقافة، والثقافة ليست مطابقة تماماً للسلوك ـ بمعنى أنها تنطوي على ايديولوجيا ومضمون معرفي يجمع بين الخصوصية والكلية ـ ومن ثم، فإن المثقف ـ المفكر هو بالضرورة ذلك الإنسان الواعي والملتزم بقضايا أمته. ولذلك لا يعتبر المثقف مثقفاً حقاً إلا إذا اقترب من روح عصره، ومن هموم طبقته وثقافة مجتمعه. وبعبارة أخرى يكون المثقف مثقفاً بقدر ما يستطيع الصمود أمام النخبات المسيطرة في الخارج والداخل، وبقدر ما يمكنه الالتزام بالمحافظة على أصالة تراثه، وبقدر ما يكون قادراً على التجذّر في واقعه، مشاركاً فيه مبدعاً له ومدافعاً عن حضارته، قادراً أيضاً على أن يجمع بين الاستقلال الذاتي والانفراج الثقافي الواعي، إنه مثقف منتج، ومستهلك لما ينتجه مجتمعه لا ما ينتج لمجتمع غيره(٦).

ومما سبق، ولكي نفهم قضايا الثقافة ونقف على خصائص المثقف الاجتماعي العربي وأمية معرفته المعاصرة، نجد لزاماً علينا انطلاقاً من مقولة الربط بين البناء الاجتماعي والنسق المعرفي:

أولاً ـ أن نحلل خصائص النظام الاجتماعي العربي لا لنرصد أزمة التشوه في هذا البناء، فقد كُتب فيه الكثير ويمكن الرجوع إليه في مصادره المتعددة(٧). وإنما سوف نتعرض

---

(٥) انظر: كريم أبو حلاوة، «المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود،» الوحدة، السنة ٦، العدد ٦٦ (آذار/ مارس ١٩٩٠)، ص ٨٤.

(٦) يمكن الاستزادة بالرجوع إلى تحليلات: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة؛ ١١٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ص ٥٨.

(٧) ربما تكون أزمة الخليج هي التجسيد الحقيقي المعبّر عن هذه الأزمة فهي ليست محنة سياسية في المقام =

لإشكاليات الثقافة العربية من خلال فهم محاور العلاقة بين المثقف وقضايا النظام السياسي أساساً حتى يمكن التعرّف إلى طبيعة الأزمة، أي أزمة الأمية وغياب الإبداع الاجتماعي العربي أو إهداره.

وثانياً ـ أن نعرّج إلى قضايا العلم الاجتماعي في المجتمع العربي لتحليل أزمة التكوين وبيان إمكانية تطوير الفكر السوسيولوجي أو تحريره من الإطار الغربي الغازي.

أولاً ـ خصائص المجتمع العربي: إشكاليات البنى الاجتماعية والثقافية المتناقضة

١ ـ على مستوى الواقع البنائي للمجتمعات العربية

يعيش المجتمع العربي أزمة حقيقية تتمثل في أزمة هيكلية تختلف بطبيعة الحال من مجتمع إلى آخر. وبرغم هذا الاختلاف، إلا أن الأقطار العربية عموماً تعايش أزمة حضارية ناتجة عن وضعها المتخلف في النظام العالمي[٨]. ونظراً لتداخل عناصر موقفية الأزمة، فإنه لا يمكن تحليلها في إطار ثقافي فحسب، بل يجب البحث في وصفية المجتمعات العربية وخصائصها مع وضع الاختلافات بينها في الاعتبار.

إن المدقق في أوضاع هذه المجتمعات يستطيع ـ دون جهد ـ رصد التناقضات القائمة بين الأقطار العربية بشعوبها ونخباتها السياسية المسيطرة حيث تنقسم المنطقة إلى مجموعات ثلاث:

الأولى: أقطار خليجية يعيش مواطنوها في شكل من أشكال الترف النفطي دون توجّه تنموي حقيقي أو غير مظهري أو مغترب. فحقول النفط ـ التي تدفقت حديثاً ـ تمتلكها طبقة قليلة العدد تعيش من تدوير فائض قيمة هذا النفط، لا من خلال عمليات انتاجية فعلية، بل من خلال تدوير بنكي خارج نطاق هذه المجتمعات، بينما يختبر مواطنو هذه المناطق شكلاً آخر من أشكال الحياة. فهم ينتظرون ما تقدمه هذه الطبقة من «بقاياها»، وغالباً ما تدور هذه «البقايا» مرة أخرى في الأسواق التي تتحكم فيها هذه الطبقة في شكل سلع استهلاكية

= الأول، وإن كانت العلاقات السياسية الدولية لها تأثيرات شتى في هذا الشأن إلا أن الواقع يشير إلى أن التشتت والتشوه وانعدام الوعي الجمعي والتجزؤ وتناقضات الواقع العربي وزعاماته... كل ذلك هو تعبير حقيقي عن أزمة تخلف حضاري تعايشها المجتمعات العربية بل تكاد تكون تعبيراً عن دور وظيفي مرسوم في المنظومة العالمية.

(٨) انظر ذلك في: رمزي زكي، **فكر الأزمة: دراسة في أزمة علم الاقتصاد الرأسمالي والفكر التنموي الغربي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧)، ص ١٤٥ وما بعدها، حيث يعالج الكتاب أزمة التنمية والآليات المعاصرة لإعادة احتواء العالم الثالث. وللاستزادة حول استراتيجية تحويل دول العالم الثالث إلى أنماط تابعة للمركز الرأسمالي العالمي يمكن الرجوع إلى:

Samir Amin, *Dynamics of Global Crisis* (New York: Monthly Review Press, ©1982), p. 44.

ترفية. وعلى الرغم من امتلاك طبقة النفط فائض قيمة هذا النفط، فإن المستفيد الأساسي هو مجموعة دول المركز الرأسمالي، تلك التي تحتكر النفط، أو تحوّل عائده إلى سلع بذخية تدخل في إطار ميزانيات هذه الدول، بل إن هذا العائد يمثل بؤرة أساسية في تطوير التصنيع وحل أزمات المجتمع الغربي[٩].

ومن ثم يصبح فائض قيمة النفط من أهم العوامل في ابتكار وسائل جديدة لامتصاص بل نهب بلدان النفط وتحويل هذه الثروة النفطية إلى قلاع صناعية تعمل في نطاق توسيع الفارق الحضاري بين المالك الحقيقي لهذا النفط وبين الدول المستغلة له. وفي هذا الشأن تنتشر قيم الخلق والإبداع في المراكز الرأسمالية، لأن هذه القيم ترتبط بحماية منتجات المراكز وتوسيع نطاق تسويقها. في ظل هذه الظروف وغيرها يتشكل فكر خليجي نفطي مجبر على استهلاك ثقافة غيره. وهكذا، فالثقافة «في الخليج تتجاذبها تيارات متعددة هي أيضاً انعكاسات لتيارات تموج بها الساحة العربية، ولكن الثقافة بعيدة عن التأثير في الواقع، وما السلبية التي يواجه بها المواطنون قضايا مجتمعاتهم إلا انعكاس للغربة الثقافية المنتشرة»[١٠].

والثانية: أقطار عربية غير نفطية تفتقد القدرة على الإبداع المنتج برغم امكاناتها البشرية الهائلة. في ظل أوضاعها البنائية المتناقضة (بناء طبقي متباين، تناقضات ثقافية واضحة، قيم وافدة مسيطرة وأخرى تراثية متخلفة، تعايش فارق على المستويات الاقتصادية والاجتماعية، ممارسة دكتاتورية أو ديمقراطية مظهرية. . .) تتبلور قيم تجمع بين صراع داخلي وآخر خارجي، وذلك نتاج وجود أزمات حقيقية اقتصادية وسياسية أيضاً. وعلى الرغم من أن هذه الأقطار (مثل مصر وبلاد الشام) خبرت مراحل تاريخية متميزة تتسم بالخصوصية، إلا أنها ـ مع ذلك ـ لا تختلف كثيراً عن الأقطار العربية الأخرى التي تعيش في تناقضات حادة، غير أن أوضاعها السياسية والاجتماعية تشير إلى ضرورة وجود صراع اجتماعي بحكم معايشتها خبرة «التعايش الفارق» في ايديولوجيتها التي تتأرجح بين اليمين المتطرف واليسار «الرجعي»، بين الأصالة والمعاصرة، بين السلفية والتحديثية. . . كل ذلك شكّل بذور تكوين فكر قطري يعكس مشكلات بعض الأقطار العربية على حساب أقطار عربية أخرى مما يشكّل ما نسميه فكرة شرعية الزعامة في المجتمع العربي، حيث يتبلور وعي سلطوي زائف يتمثل في طرح قضايا حول شرعية زعامة المنطقة ككل[١١].

والثالثة: تعبّر عنها أقطار المغرب العربي. ولا تختلف هذه الأقطار أيضاً في الكثير عن

---

(٩) انظر ذلك في: محمد الرميحي، «واقع الثقافة ومستقبلها في أقطار الخليج العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٩ (آذار/ مارس ١٩٨٣)، ص ٥٩.

(١٠) انظر: معن خليل عمر، «واقع وطموح الفكر الاجتماعي العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٨٧ (أيار/ مايو ١٩٨٦)، ص ٤٧ و٥٤.

(١١) ويتضح هذا الأمر في مواقف الأزمات التي تمرّ بها المنطقة العربية، حيث ان طرح الحلول يأتي دائماً من الخارج أو بالاستعانة به. أما المحاولات التي تُناقش داخل المجتمعات العربية فلا تمثل قيمة حقيقية تعتمد على محاورات كلامية تعبّر عن أقوال زعامة كارزمية زائفة بالإضافة إلى أشكال التناقضات البنائية في واقع المجتمع العربي.

بقية الأقطار العربية الأخرى على الرغم من تمايز هذه المنطقة تاريخياً بخصائص محددة. لذلك استطاعت تكوين أطر نقدية من التراث العربي الذي التقت به وتفاعلت معه. فعلى المستوى الثقافي اهتمت بمسألة التعريب والنقد ومواجهة الغزو الأجنبي الثقافي. وقد انعكس ذلك في تكوين فكر اجتماعي اهتم بدراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والطبقات والسلطة، والصفوة والجماهير، إلى آخر هذه القضايا التي ربما لم يهتم بها المتخصصون في مجموعة البلدان الخليجية النفطية نظراً لطبيعة النظام السياسي والفكر الايديولوجي للصفوة الحاكمة في هذه الدول، كما أن المجموعة الأخرى من البلدان غير النفطية لم تهتم أيضاً بهذه القضايا إلا مع تغيير النظام خاصة في فترة الستينيات حينما أتاح لها النظام السياسي التعامل مع هذه القضايا في إطار ايديولوجي تقدمي.

ومع ذلك، ظهرت أيضاً تيارات أخرى في أقطار المغرب العربي ظلت تتصارع مع التيارات الأخرى السائدة، أو بالأحرى ظهر صراع بين الاتجاهات المحافظة والراديكالية على مستوى الفكر السوسيولوجي، وبين مؤيد ومعارض للسياسات الثقافية في المغرب العربي بدأت تتلاشى بعض الأفكار التقدمية التي سادت المغرب العربي (ومن الأمثلة على ذلك الصراع الدائر حول قضايا الثقافة والتعريب في الجزائر). ولا جدال في أن ثقافة المغرب تعكس أوضاع الصراع السياسي والاجتماعي بين المغرب العربي والقوى الاستعمارية (الفرنسية) وربما لهذا الغرض تكونت توليفة ثقافية تحمل في طياتها أطراً نقدية وثورية وتحديثية في آن واحد، وبذلك اختلفت ثقافة هذه الدول عن ثقافة البلدان الخليجية ـ النفطية بشكل ملحوظ.

وواقع الأمر أن الاتجاهات النقدية والثورية التي تميز الثقافة الاجتماعية للمغرب العربي لها ما يبررها تاريخياً (العلاقة بين السيطرة الخارجية والقوى الداخلية). إلا أنه في نهاية الأمر نلاحظ أن الاتجاهات الثقافية والاجتماعية السائدة في المغرب العربي تستمد أصولها من الموقف الفرنسي، فهي لا تختلف كثيراً عن ثقافة الاستشراق إلا في تعديل طفيف منه. وهذا يدل على عجز المثقف الاجتماعي المغربي عن تكوين رؤى نقدية أصيلة تنبع من واقع مجتمعه أو تتطابق مع هذا الواقع. فالتعريب لا يحلّ المشكلة لأنه ينقل الشكل مع بقاء المضمون على حاله. ومع التطور تستقبل مجموعات المثقفين الثقافات المستوردة مع السلع القادمة من الخارج شأنها شأن الأقطار العربية الأخرى. وبالتالي تصبح في نهاية الأمر ـ برغم الاختلافات القائمة ـ معبرة عن ايديولوجيات مغتربة عن الواقع العربي[١٢].

---

(١٢) في شأن الثقافة المغربية، انظر: «تساؤلات حول مشكلات الثقافة العربية: حوار مع غانم هنا،» أجرى الحوار روض المصطفي، المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٣١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، ص ١٤٠ ـ ١٥١. وانظر أيضاً: المختار الهراس، «التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٦٥ ـ ٢٨٦.

٢ ـ على مستوى الوعي بقضايا المجتمعات العربية

ومن تحليل أزمة البناء الاجتماعي العربي يمكن رصد طبيعة الوعي بقضايا المجتمعات العربية عند بعض المثقفين والاجتماعيين العرب. وهنا نعترف بداية بأن هناك ـ خاصة في المرحلة التي تمر بها ـ اعترافاً جماعياً من الكثيرين بأن هناك شكلاً من أشكال الأزمة، وأن الأزمة ليست قائمة في الفكر فقط، بل انها تعبير عن أزمة بناء أو بالأحرى محنة تأخر تاريخي ـ حضاري أدّى إلى عدم تكافؤ على المستوى الدولي. وقد بلورت هذه الأزمة رؤى واتجاهات متباينة يحاول أصحابها تشخيص الواقع واستشراف مستقبل المجتمع العربي. ولقد تأرجحت هذه الرؤى بين السلفية والمعاصرة، بين الأصولية والليبرالية بتياراتها المتمايزة. وفي ضوء الحوارات الثقافية السائدة أصبح السؤال المحوري هو: ما دور المثقف في تخطّي أزمة التأخر؟ وهنا برزت اشكاليات متعددة ومعوقات تحدّ من قدرة المثقف على ممارسة الدور المنوط به.

ولعل **أولى هذه الاشكاليات** تتعلق بالعلاقة بين المثقف والجماهير. فإذا تأملنا هذه العلاقة في المجتمع العربي نلاحظ أن هناك انفصالاً شبه تام بين من يطرح **«سلعاً ثقافية»** وبين من هو مجبر على استهلاكها، لا لأنها السلع الحضارية الملائمة لواقعه، بل لأنها السلع المتاحة له. كما أننا نلاحظ أيضاً أشكالاً من الوعي لدى الجماهير تتراوح بين الغياب العقلاني التام، والحضور غير الواعي بتصنيف السلع الثقافية، حيث نجد مجموعات تستهلك بوعي، وأخرى بتلقائية وعفوية نادرة، وثالثة تستهلك هذه السلع بشكل أعمى وربما يرجع هذا التجزؤ إلى ما يمكن أن نطلق عليه **«نخبوية الثقافة»** و **«ترفية الفكر»** في إطار **«تبعية الإعلام والإعلان»**.

وربما تختّص **الاشكالية الثانية** بالعلاقة بين الثقافة والسياسة، أو رابطة المثقف و **«الوالي»**. إذ يدل واقع المجتمعات العربية على التناقض بين موقف المثقف من نظام السلطة التقليدي أو الدكتاتوري أو الديمقراطي المظهري في المجتمع العربي. فمن الملاحظ تأرجح المواقف الايديولوجية للمثقفين ورجال الفكر الاجتماعي العربي من النظم الاجتماعية ـ السياسية في هذه المنطقة. ففي ظل الأزمات التي يمر بها المجتمع العربي نجد التأييد والمعارضة. وهذا أمر طبيعي بل صحي، إلا أنه لا يظل على هذا الحال، بل إن مواقف المثقفين من هذه الأزمات لا تتم في إطار موضوعي وابتكاري متجدد، وإنما تتم في إطار ذاتي أو قل مصلحي في كثير من الأحيان. ومن ثم يصبح موقف المثقف من السلطة متأرجحاً تبعاً لما تحققه له من مزايا أو مصالح أو مراكز داخل إطار السلطة ذاتها، لذلك نجد اقتراباً من «والٍ» أو ابتعاداً عنه، وتبريراً لايديولوجيا الصفوة في مرحلة معينة ثم تغييراً للموقف بتغيير لايديولوجيا في مرحلة تالية، ومن ثم تدعيماً لسياسات أخرى مغايرة[١٣].

أما **الإشكالية الثالثة**، فتعلن عن ذاتها في جدلية العلاقة بين الاستقلال الوطني والتبعية

(١٣) انظر تفاصيل ذلك في: حجازي، «المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة الخليج لغربي،» ص ٥.

الاقتصادية. فإن المتتبع للنتاج الثقافي العربي يستطيع - دون جهد - رصد أشكال النزاعات الفكرية منذ عصر النهضة بين المفكرين العرب خاصة في ما يتعلق بمسائل امكانات الإنسان العربي، وإلى أي مدى يمكن إطلاق القدرة على الإبداع في الفكر الاجتماعي العربي المستقل؟ وهل يفيد ذلك في فهم حالة الركود والتخلف التي انتابت المجتمع العربي كله وتحليلها؟ وهل يمكن وضع استراتيجية معتمدة على الاستقلال الذاتي؟ ولماذا إهدار الامكانية العربية؟

لا جدال في أن ردود الفعل تجاه هذه القضايا كانت متباينة، بل متعارضة إلى حد بعيد، إذ تأرجحت المواقف تبعاً لأدوار المثقفين العرب، بين مثقفي السلطة ومثقفي الجماهير، بين المثقف الملتزم والمثقف التابع، بين المثقف بـ «الخبرة» والمثقف «العضوي». لذا ظهرت الاتجاهات منقوصة ومشوهة إلى حد كبير، ولم تفلح إلا في تعميق الخلافات بين المفكرين الاجتماعيين العرب. فظهرت الحلول وكأنها تعبير عن قضايا طائفية ودينية وتراثية ومعاصرة. ومن يريد أن يستقرىء التاريخ يجد أن الخلافات الحادة بين المفكرين تظهر بشكل أعمق مما هي عليه في الواقع الفعلي للمجتمع أو بالأحرى هي تجسيد مبالغ فيه لقضايا الواقع المأزوم[١٤]. وربما كان - هناك أسلوب آخر للتعامل - مع أزمة الواقع العربي، الا وهو الانزواء بعيداً عن المشكلات الحقيقية ودراسة قضايا بحثية ترفية أو قضايا جزئية في شكل انثروبولوجي على النمط الاستشراقي. وواقع الأمر أن معظم الاتجاهات - إلا النادر منها - يغترب عن الواقع؛ فالاتجاهات المسماة التقدمية في المنطقة العربية التي تبلورت في مرحلة الستينيات، تعبر هي الأخرى عن ايديولوجيا مغتربة تشكّلت في ضوء اعتبارات وافدة دون دخولها في جدلية ايجابية مع التراث. لذلك حاولت - من أعلى - رسم سياسات مرتبطة بالدوغماطيقية أكثر منها ايديولوجية معبرة عن الذات ومتوازنة مع قضايا المجتمع الدولي المتغير، وربما كان هذا سبب عدم صمودها أمام التيارات الأخرى، بل إنه عندما عجزت المجتمعات التي تتبنى هذه التيارات وخبرت ممارساتها الايديولوجية تاريخياً، واجهت أزمة حقيقية تفجرت داخلها ووقف التقدميون في المجتمع العربي في حيرة لا حزناً على أفكارهم هم، بل خوفاً على أفكارهم من الضياع.

وقد اتضح ذلك من موقف اليسار العربي من قضايا إعادة البناء أو ما يسمى البريسترويكا الغورباتشيفية، فما زال اليسار العربي يترقب، عن بعد، نتائج المكاشفة التي

---

(١٤) انظر: مجموعة الحوارات التي دارت بين بعض المفكرين العرب والمفارقات الحادة بين الأصولية (السلفية) والعلمانية (المعاصرة). والتي خصصت لها مجلة اليوم السابع أعداداً كثيرة وقد أدت إلى تعميق الخلافات أكثر مما قدمت تحليلاً لأزمة الصراع والتناقض الفكري. والأمثلة على ذلك يمكن الرجوع إليها في الحوار الذي دار على صفحات هذه المجلة بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري. انظر ذلك في اليوم السابع، الأعداد: ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، و٢٦٤ (آذار/ مارس ١٩٨٩). حيث يتناول كل من حسن حنفي (مصر) ومحمد عابد الجابري (المغرب) القضايا الخلافية التالية: علاقة الثورة الفرنسية بالوضع العربي، الأصولية وعلاقتها بالعصر، العلمانية والاسلام: قضية فصل الدين عن الدولة، الوحدة العربية الليبرالية والحداثة والتقليد، وقضية الاقليمية والاندماجية في الوطن العربي. وهي محاولات من وجهة نظرنا لاستعادة الذات المفقودة في المجتمع العربي.

حـدثت في الاتحاد السـوفياتي والعـالم الشرقي . بينما أتـاح ذلك للمثقفـين الليبراليـين ـ بالمعنى الغربي ـ الإعلان عن التأييد للشعارات الغربيـة ـ الأمريكيـة . وهنا ، فـإن موقفهـا من قضايـا التبعية يسير وفقـاً لايديـولوجيـا الاقتصاد الحـر كما قـدّمها آدم سميث الاقتصـادي المعروف ، وهربرت سبنسر الاجتـماعي العالمي ، مـع أن هذه السيـاسات الايـديولـوجية تغـيرت حتى في أنظمة الغرب ذاته ، مما ساعد على ظهور ما يسمى المقاربات الايـديولـوجية والمنهجيـة . ويشير تـأرجح مـواقف المثقفين العـرب إلى أن هناك شيئـاً أصـاب الـوعي اسمـه التشـوه الفكـري والاجتماعي مما أدى إلى فقدان ما يسمى «الوعي الجمعي» .

ففي المجتمعات الخليجية ـ على سبيل المثال ـ تلك التي مثّل فيها النفط الدور البارز في عملية التحديث «الظاهري» ، نجد ثقافة متخلفة غير مبدعة لا تقوى على خلق فكر اجتـماعي مستقل أو جمعي قادر على إعادة التجديد الانتاجي برغم وجـود مظاهـر التحديث المـادي مثل زيادة أعداد المتعلمين ، وظاهـرة الاستهلاك الـترفي . بل ان قيم الـثراء أصبحت قيماً كميـة لا نوعية . وأصبح الثراء سلطاناً على الثقافة ، وأصبحت زيادة الثروة النفطية هي الموجهة للثقـافة وشراء الـذمم . والحال ليس بـأفضـل في بقيـة أفـراد المجتمـع العـربي ، مـع وعينـا أن هنـاك اعتبارات خاصة (سوف تتضح خلال العرض) . ففي بقية المجموعات غير النفطية نجد قيمة المال هي القيمة المثلى فوق العلم والبحث والفكر ، بغضّ النظر عن قصور هذا المال .

أما رابع اشكاليات الثقافة فتكمن في تلك العلاقة بين الفكر ووعيه ، ويتمثل ذلـك بلا شك في تلك العلاقات الجدلية بين الفكر والواقع ، والتفاعـل بين المثقف والجـماهير ، والمثقف والسلطة ، والمثقف والطبقة . . . الخ .

وعلى الرغم من هذه القضايا المتداخلة ، إلا أن كل عنصر منها يسـاهم في تغييب الوعي لـدى المثقف العادي ، والعضـوي بمفهوم غـرامشي . أما الالتحـام بين الثقـافة والـوعي فيكاد يختفي من السـاحة العـربية . وربمـا كان السبب في ذلـك اقتصار مصـادر الوعي عـلى النخبة المعترف بها من قبل «السلطان» أو «الوالي» ، وهي بلا جدال محـدودة العدد ، تشكلت في ظـل أوضاع استطاعت فيها السلطة الوصول إلى الشرعية وامتـلاك مصادر المعلومـات . ومع ذلـك ظهرت نخبات ثقـافية أخـرى تبلورت من خلال خـبرة الصراع الوطني والاجتـماعي في بعض أجزاء من الوطن العربي مثل مصر وبلاد الشام والمغـرب العربي ، وظهـرت مجموعـات تنتمي إلى منظمات سياسيـة معارضـة . وبرغم وعي البعض منهم سيـاسياً واجتـماعياً ، إلا أن دورهـم ظل محدود الأثر خاصة في ظل الأنظمة الدكتاتورية التي أفلحت بأساليبها المتباينـة في السيطرة على الفكر الثقافي في مجتمعاتها ؛ فهناك مـا يسمى في بعض الدول قـوانين الـطوارىء ، وهناك من يدّعي الأنساب الإلهية ، وهناك أيضاً من يتحلى بـالكارزميـة . . . وهكذا ، في ظـل غياب الديمقراطية الحقيقية وفي إطار فقدان حرية «التعبـير الوظيفي» بـدأت تظهـر تيارات تستخـدم الأصـول السلفية لتجـد نخبات ثقـافية تلهب الجـماهير (الأميـة) ، وتيارات تحـديثية تستخـدم الأفكار المعاصرة ، وبـين هذه وتلك ظهـرت أساليب التسلط والاستبـداد . وفي مواجهـة ذلك تشكّلت النخبـات الثقافيـة الناقـدة بروافـدها المختلفـة . إلا أنه من المـلاحظ أن معظم هـذه النخبـات ينحو نحـو الإصلاح لا التغيـير مثلما حدث في مصر وفي معـظم البلدان الخليجيـة أيضـاً

(في بعض مراحل التطور في هذه البلدان). ورغم أن هذه الحركات الإصلاحية أدت إلى تكوين كوادر شعبية كانت لها مساهماتها في بلورة مشروع قومي حقيقي، إلا أنها اصطدمت بواقع متغير لم تحسب حسابه (مثلما حدث في المرحلة الناصرية ثم المرحلة التالية لها).

وهكذا ظل الفكر العربي والثقافي المبدع إما أسير النظام أو غير متوافق معه، ولذلك هرب إلى مجتمعات أخرى تسمح له بالاجتهاد (كما حدث في انتقال المفكرين من مصر إلى بعض البلدان العربية مثل الكويت). وكان من الممكن أن نتقبل هذا الوضع ـ خاصة ونحن نتحدث عن مشروع حضاري عربي ـ إلا أن التاريخ يثبت أن هذا الاجتهاد لم يكن في صالح هذا المشروع الحضاري العربي بسبب خوف بعض الفئات الحاكمة على مصالحها الخاصة وتخوّفها من هدم الاستقرار المفروض على مجتمعاتها.

وفي كل هذه الحالات نجد الفكر العربي منعزلاً عن واقعه أو متقوقعاً داخل ذاته، يجتر ثقافته السلفية، أو يترجم ثقافة غيره أو يحلّق في تصورات طوباوية ليست متجذرة في مجتمعه. ومن ثم، فمن المتوقع ألا تتحول الثقافة في المجتمع العربي إلى جزء عضوي (بالمعنى الغرامشي) من الحياة الاجتماعية، بحيث يمكنها أن تتفاعل مع المشكلات اليومية للأحداث والقضايا مما يمكن أن يخلق تلاحماً أساسياً بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق. وربما كان ذلك السبب في أنه ظل، وسوف يظل، معتمداً على أشكال دنيا من الاجتهاد لا الإبداع الحقيقي. وهكذا أصبح العقل العربي يعيش أزمة حضارية هي أزمة إهدار امكانات قدرته العضوية.

ثانياً: العلم السوسيولوجي وواقع المجتمع العربي: أزمة التكوين والهدر

لعل الاشكالية التي لم يتخلص منها المتخصصون في العلم السوسيولوجي هي تلك الرابطة بين المتخصص ومجال العلم أو بالأحرى ذلك الخط الذي يجمع الباحث والنشأة الأكاديمية للعلم الاجتماعي، كما قدمته الظروف التي عايشها كونت ومن تبعه من علماء الغرب الأوروبي، بحيث يشعر الباحثون أنهم مدينون للأطر النظرية التي ابتدعها الرواد الأوائل، بل مدينون أيضاً لظروف نشأة هذا الفرع المتخصص حتى يسترجعوا ـ عادة في دراساتهم ـ «مأثورات» الكونتية ومذاهبها. وخلافاً للرأي الذي يتبناه بعض الدارسين لتاريخ الفكر الاجتماعي العربي، والذي يؤكد أن أصولية العلم الاجتماعي ترجع إلى الخلدونية، نقول إنه من المحق أن انتشار الفكر الاكاديمي ـ سواء في المجتمعات الأوروبية المنتجة لهذا التخصص ـ أو في المجتمعات العربية المستوردة له، كانت له آثار بعيدة المدى في تشكيل الفكر الثقافي في هذه المجتمعات، مع وضع الاختلاف الشائع بين الدول في الاعتبار(١٥). فمن الصحيح أن

---

(١٥) انظر: حسن حنفي [وآخرون]، «صعوبة أن تكون مثقفاً عربياً: ندوة المستقبل العربي،» أدار الندوة غسان سلامة، المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/ مايو ١٩٨١)، نقلاً عن: عبد المالك =

العلوم الاجتماعية نشأت في أحضان الفكر البرجوازي الصناعي المتقدم وتشكلت في ضوء أبعاد ثلاثة، بعد الواقع البنائي المتغير، وبعد الثقافة التبريرية لمصالح الطبقات البرجوازية الناشئة في المجتمع العربي في القرن التاسع عشر، وبعد الدور الذي اتسمت به الجماعات المثقفة في علاقتها ببناء القوة في المجتمع الصناعي الوليد في القرن التاسع عشر.

ولا جدال في أن الصراع الثقافي كان تعبيراً عن صراع طبقي وايديولوجي واضح، إذ ظهرت الاتجاهات المحافظة، منطلقة من فلسفات ذات أصولية وضعية منحازة إلى مصالح الطبقة الرأسمالية الوليدة، وكانت هذه الفلسفات بطبيعة الحال معارضة لفكر ايديولوجي آخر انطلق من فلسفة التنوير، وتطورت في أشكال بدأت بالمثالية وانقلبت إلى أخرى مادية في إطار الايديولوجيا الماركسية.

وفي ضوء هذه الأبعاد الثلاثة، ظهر الفكر الاجتماعي السوسيولوجيا مرتبطاً بالجانب التجريبي والأخلاقي الفلسفي، محاولاً وضع التيارات المتصارعة في إطار المناهج الأكاديمية. وربما كان ذلك كردّ فعل على هيمنة الفكر الديني في المراحل السابقة على هذا التطور(١٦).

وفي ضوء تلك الصراعات الفكرية والايديولوجية تمايزت التحليلات والتفسيرات بين المتخصصين في مجال السوسيولوجيا، واختلفت رؤيتهم «الوقائع الاجتماعية» والقضايا والمشكلات أو ما يسمى الظواهر الاجتماعية. فبينما نجد انشغال المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع بإشكالية مصداقية العلوم الاجتماعية على المستويين الفكري والمنهجي، نجد أنه في المانيا انحصرت المسألة في تحليل البنى الاقتصادية باعتبارها القضية المحورية لأزمة الواقع، أما في بريطانيا وفي الولايات المتحدة، في ما بعد، فقد انصب التحليل على بناء القوة الاقتصادية والسياسية. ولم يكن الأمر على هذا المنوال في البلدان الاشتراكية حيث انحسرت اشكالية العلم الاجتماعي في المصداقية الايديولوجية.

وهذا يؤكد أن مثقفي هذه البلدان أدركوا طبيعة الواقع وقضاياه، ومن ثم وضعوا تخطيطاً واقعياً لما يريدونه من العلم السوسيولوجي بما يتفق مع متطلبات هذه المجتمعات(١٧).

= التميمي، «بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر،» المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٣٤ (نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، ص ٢٨.

(١٦) حقق الفكر العلماني انتصارات واضحة على الفكر الديني الذي كان سائداً في العصور الوسطى، وربما لذلك ظهرت انطلاقة الفكر الاجتماعي في محاولة الفصل بين الدين والدولة. وقد حاولت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع المواءمة بين الفكر التقليدي المحافظ (الديني) والفكر الاجتماعي الحديث (العلماني) من خلال تبني فلسفة وضعية ذات صبغة أخلاقية. لذا ظهرت أفكار أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) ثم اميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) التي جمعت بين هذا وذاك، لما ربطت بين النفعية والأخلاقية. ولم يختلف عنهما أيضاً ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) الذي بحث في روح الرأسمالية من خلال البروتستانتية. وبذلك انتقل الصراع إلى المؤسسة الأكاديمية وظهرت الحوارات الجدلية بين تيارات فكرية متعارضة داخل المؤسسة العلمية.

(١٧) انظر ذلك في: فردريك معتوق، «علومنا الاجتماعية والمسألة المفقودة،» الفكر العربي، السنة ٦، العددان ٣٧ ـ ٣٨ (كانون الثاني/ يناير ـ أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٢٦٣.

وهنا يبرز سؤال أساسي: إذا كان للعلم الاجتماعي، الذي نشأ في الدول الأوروبية ما يبرره اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، أو بالأحرى تبلور وتطور وفق متطلبات واقع هذه الدول، إذا كان الأمر كذلك فما هو الوضع في الأقطار العربية؟ وما هي وضعية العلم الاجتماعي في المجتمع العربي؟ وما أزمة هذا العلم؟ هل هي أزمة فكر أم أزمة بناء؟

إن فهم «مسألية» العلم الاجتماعي في مجتمعاتنا العربية يوضح أنه منذ فترات ليست قصيرة يختبر أزمة، ترتبط في الأساس بأزمة التكوين الاجتماعي العربي، وهي أزمة من نوع خاص تجمع بين محورين أساسيين، الأول بنائي مرتبط بالتناقض الحاد بين وضعية كل مجتمع عربي، والثاني سياسي ايديولوجي معتمد على طبيعة صفوة القوة في هذه المجتمعات. ومن ثم، فهي تعبّر عن محنة مركّبة تجمع بين تناقض البناء الأساسي وتناقض الفكر السياسي والطبقي لصفوات القوة، في هذه المجتمعات. والنتيجة أن المجتمع العربي يعايش تكويناً اجتماعياً بنيوياً وفكرياً ناقصاً، يشكل نوعاً من الوعي المزيف عند مثقفيه، ولذلك يُفتقد المشروع العربي المتكامل. فإذا نظرنا إلى علم الاجتماع ودراساته في هذه المنطقة نجد أنها تنحو ـ في معظمها ـ نحو الوصف لا التشخيص، بل تفتقد ـ في كثير من حالاتها ـ الأطر التصورية والمنطلقات النظرية التي تفيد في توجيه البحث الوجهة التحليلية الشاملة. يضاف إلى ذلك أن القلة من هذه الدراسات التي يتاح لها تبنّي منطلقات نظرية تعتمد على نظريات مغتربة عن الواقع العربي. ومع البدايات الأولى لنقل التراث الغربي، سادت التراجم. أما المؤلفات التي ظهرت في هذه الفترة فكانت أقرب إلى التعريب منها إلى التأليف. وقد يكون ذلك بسبب حداثة هذا العلم في المجتمع العربي، وبسبب نقل التراث من خلال من أتيح لهم التعليم في جامعات غربية مثل نقولا الحداد (١٩٢٤)، وعبد العزيز عزت (١٩٤٩)، وحسن سعفان (١٩٥٣) ـ هؤلاء كانت كتاباتهم عبارة عن تحقيقات أكثر منها مؤلفات إبداعية، أو بمعنى أصح كانت أعمالهم تمثّل فرضيات دوركايمية النزعة، تنقل النظرية كما هي دون إخضاعها للعمليات النقدية النظرية أو المنهجية[١٨].

وبشكل عام نستطيع أن نقول إن المجتمع العربي مرّ بمراحل متمايزة من المعرفة الاجتماعية تطورت في ضوء العلاقات الداخلية ـ الخارجية في المراحل التاريخية التي مرّ بها. إذ يمكن تقسيم هذه المراحل إلى ثلاث:

الأولى هي المرحلة الاستعمارية.
والثانية هي مرحلة ما بعد الاستعمار.
والثالثة هي مرحلة التبعية.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣. إلا أننا لا ننكر أن معظم هذه الدراسات كانت لها الريادة في نقل التراث السوسيولوجي في المجتمعات العربية وكان لها بطبيعة الحال تأثيراتها الايجابية في التراكم السوسيولوجي الأولي الذي ساعد على ظهور ما يسمى العلماء الشبان الذين قدموا أعمالاً جيدة كانت لها تأثيرات عميقة في تجديد الفكر السوسيولوجي ونقل تراث مناقض للتراث التقليدي مما ساعد على بلورة فكر جديد ما زالت آثاره ايجابية حتى اليوم في علم الاجتماع.

ولكل مرحلة اتجاهاتها السوسيولوجية ومداخلها النظرية والمنهجية المتباينة.

فالمرحلة الأولى (الاستعمارية) كان يغلب عليها النهج الانثروبولوجي حيث كان الفكر منصباً على دراسة الوحدات الصغرى مثل القرى والقبائل. كما كان النهج الوصفي هو الطابع المميز للدراسة الاجتماعية. وفي هذه المرحلة انتشر علم الاجتماع الوظيفي المحافظ الذي ينطلق من الوضعية كفلسفة ايديولوجية نابعة من الفكر الغربي التقليدي. أما في مرحلة ما بعد الاستعمار، فقد ظهرت تيارات فكرية أخرى منطلقة من الفكر النقدي.

وتعدّ هذه المرحلة بداية لكسر احتكار علم الاجتماع الغربي ومدرسته المحافظة، لكن هذا الفكر برغم زيادة حدة نقده للمدرسة المحافظة، إلا أنه ظل أسير الفكر الغربي أيضاً، إذ انه لم يتخلص تماماً من التبعية للفكر القادم من مجتمعات تختلف بطبيعة الحال عن مجتمعاتنا وظروفها التاريخية، ولذلك ظل هذا الفكر معبّراً عن فكر نقدي دوغماطيقي يعتمد على تحليلات ايديولوجية غير متجذرة في واقعنا وبعيدة عن مشكلاتنا الحقيقية. ومن ثم ظل فكراً مخالفاً وليس ابداعياً.

وقد شهدت المنطقة العربية سيادة هذا النوع الآخر من الفكر الاجتماعي وبخاصة في مرحلة الستينيات، وانتشر الحوار الثقافي والاجتماعي، وتبنته مجموعة من المثقفين الوطنيين في بعض الدول العربية، وتشكلت له مدارس متميزة (مثل مدرسة عين شمس). وحقيقة الأمر أن هذا التيار قد أثرى إلى حد كبير الرؤى التحليلية في مجال علم الاجتماع بعد أن ظل ما يقرب من ربع قرن قابعاً في فكر تقليدي مثالي أكثر مما كان يراه مبدعوه. وواقع الأمر أن انتشار هذا الفكر، وإن كان مبنياً على اتساع معرفة المتخصصين بالتيارات السائدة في الغرب أيضاً، إلا أن العامل الأساسي في التعرف إلى هذه التيارات العلمية هو انتشارها في الغرب (الفكر النقدي في مرحلة الستينيات) من جانب، وإعطاء الصفوة العسكرية، أقصد السياسية، الضوء الأخضر للمثقفين والسماح لهم بتداول هذه المعرفة وتياراتها النقدية. ثم ظهرت محاولات من جانب صفوات المجتمع العربي تهدف إلى القضاء على هذه التيارات النقدية ربما لأنها أصبحت تهدد مصالح الصفوة. وخرج البعض عن الخط الفكري السلبي ربما أيضاً خوفاً من اتهامات السلطات العربية، أو ربما للوصول إلى مراكز سياسية لا يتلاءم معها هذا الفكر. وتحوّل الحوار إلى جدل، والجدل إلى صراع فكري غير ديمقراطي، وهنا بدأ تسطيح الفكر الاجتماعي وانقسم على غرار الفكر الغربي إلى فكر محافظ وآخر راديكالي، الأول اعتمد على مفاهيم تقليدية، والثاني تبنّى شعارات ايديولوجية. وأصبحت المواقف إما واضحة الاتجاه مع التركيز على المفهومات التي لها مدلولات واقعية، أو خفية الاتجاه أو مشوّهة وعامة، وهي بطبيعة الحال لا تفيد في فهم واقع المجتمع العربي.

وفي المرحلة الثانية، جاء إلى المجتمع العربي فكر مخالف يعتمد على تجارب من العالم الثالث خاصة في أمريكا اللاتينية، وعُرف باتجاه مدرسة التبعية. ويبدو أن هذا الفكر قد أصبح كأنه المخلّص من أزمة الصراع لدى المثقفين العرب، فهو يلقي بالمسؤولية كاملة على المراكز الرأسمالية في العالم، حيث استغلال هذه المراكز وتحويل المجتمعات في العالم الثالث إلى

تخوم ومحيطات تفقد فيها السيطرة على تنمية مجتمعاتنا، بل تصبح فريسة سهلة تقدّم إلى المراكز المسيطرة دوافع وتبريرات للسيطرة والتنمية. وعلى الرغم من هذه التيارات المتعارضة والمنتشرة في المجتمع العربي، إلا أن هذه المرحلة خاصة في السبعينيات شهدت سقوط المفاهيم الايديولوجية وانصرفت الجماهير عن الشعارات الزائفة ربما لأنها ارتبطت بقوة الصفوة المسيطرة التي اتخذت هذه الشعارات وأفرغتها من مضمونها الحقيقي. بل أصبحت مرتبطة في ذهن العامة بفترات القمع والإرهاب وغياب الديمقراطية مما شكل عودة السلفيين وغيرهم في حنين إلى الماضي الأكثر اطمئناناً، وساعد على ذلك ظهور تأثير دول النفط في مساعدة الحركات السلفية (الاسلامية) وظهور ما يسمّى الاقتصاد الاسلامي (بنوك وأنشطة مالية وغير مالية!) وانقسم الفكر الاجتماعي إلى تيارين، **تيار العودة إلى التراث الإسلامي وتيار المشروع الحضاري العربي الجديد.**

وإذا كان البعض يرى أن علم الاجتماع في المجتمع العربي يتخذ طابعاً كلياً متعدد التيارات فيعتمد على الوضعية العلمية، وينحو نحو الوظيفية كذلك، والنزعة الاشتراكية والرؤية التكاملية واتجاه البحث على أساس العوامل المتعددة، فإن هناك من يفند هذا الرأي على أساس أن المدرسة الفكرية في علم الاجتماع التي تسود المجتمع العربي تضم كل شيء ولا تضم أي شيء، ومن ثم يكون الغموض الفكري ظاهراً في هذا الوصف[١٩].

وربما يكون الغموض الفكري السائد في المعرفة الاجتماعية العربية هو نتاج للتناقض الذي انتقل من مرحلة البنية الأساسية لوضعية المجتمعات العربية، إلى مرحلة الفكر، حيث أصبح الصراع الايديولوجي هو المسيطر على واقع المجتمعات العربية.

ورداً على أزمة الصراع، كان البحث في إعادة تقويم الفكر الاجتماعي العربي، لا من جانب الفكر السوسيولوجي فقط، بل من جانب المثقفين العرب بوجه عام.

وهنا ظهر التفكير في اعادة تقويم الخطاب السوسيولوجي في المجتمع العربي وأصبحت الأزمة هي **أزمة العقل العربي**، كما أطلق عليها الجابري، أو **أزمة الصراع الايديولوجي** أو **أزمة التكوينات الاجتماعية الاقتصادية** أو **أزمة علم الاجتماع**. ومع الكم الهائل من الكتابات العربية، والندوات العلمية والمؤتمرات التي عقدت في هذا الشأن، إلا أن الأزمة ما زالت مستمرة وأصبحت مثار الخلافات النظرية والفلسفية والأكاديمية. وبرغم ذلك، فقد استطاعت بعض المحاولات رصد ملامح هذه الأزمة لا على مستوى الفكر، بل على مستوى العلاقة الجدلية بين أزمة البناء وأزمة العقل العربي. وقد كانت هناك نقاط مشتركة بين بعض الرؤى استطاعت تحديد الاشكاليات التي تواجه علم الاجتماع العربي في ما يلي:

١ ـ **إشكالية نظرية**: تتمثل في تعاطي أطر فكرية تقليدية إلى حد كبير، حيث نرى أن

---

(١٩) انظر آراء حسن الساعاتي، «تطور المدرسة الفكرية لعلم الاجتماع في مصر منذ سنة ١٩٥٢،» في: حيدر ابراهيم علي، «علم الاجتماعي والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي،» في: حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، ص ١٢٢.

معظم الدراسات والبحوث السوسيولوجية تنطلق من النظريات المعرّبة دون تقويمها أو وضعها تحت النقد البنائي، ومن هنا نجد غياب الفكر النقدي الخلاق أو المبدع عند كثير من المشتغلين بالعلم الاجتماعي.

٢ ـ إشكالية ايديولوجية تشير إلى أن كثيراً من المتخصصين في هذا المجال ينتمون إلى الاتجاهات المثالية المحافظة باعتبارها الاتجاهات المعبّرة عن الأطر النظرية الشائعة في مجال الفكر الاجتماعي. وهي تميل إلى مقاومة محاولات تغيير الوضع القائم تغييراً جذرياً[٢٠]. وجدير بالذكر أن السبب في شيوع هذه الايديولوجيا هو تبني الصفوات السياسية في الوطن العربي والعالم الثالث بوجه عام لهذا الفكر الايديولوجي المغترب، ومن ثم يغيب الحوار الفكري الجاد، حيث الانحياز إلى الفكر العربي المحافظ وعدم إتاحة الفرص ذاتها للفكر النقدي المبدع.

٣ ـ إشكالية منهجية تتمثل في تبنّي «المنهج التسطيحي» في علم الاجتماع بدءاً من اختيار موضوعات تقليدية ومروراً بمداخل منهجية غير واقعية لا تتفق مع طبيعة المشكلات التي تعانيها مجتمعاتنا العربية. ولذلك نجد الدراسات السوسيولوجية تصبح مغتربة عن السياق المجتمعي والظروف التاريخية التي تنشأ وتتطور في ظلها[٢١].

وهكذا، فإننا لا نبالغ عندما نقول إن العلم السوسيولوجي في المجتمعات العربية ـ وليس علم الاجتماع العربي ـ يتسم بالارتجال والمبادرة الفردية والقصور النظري والمنهجي. فهو ينقل تجارب الغرب دون تمحيص علمي، ولذلك يحدث انفصال تام بين الواقع العربي، والنظرية المرشدة له، بين الثقافة كفكر مستورد والسياسة كمصادر مفرطة في الداخل والخارج، وليس مستغرباً في هذا الإطار أن يختفي الابداع ويزيد التغريب، ومن ثم ينحو العلم السوسيولوجي في المجتمع العربي نحو الاجتهاد ولا يعتمد على الخلق والابتكار.

والواقع أن هناك اشكاليات أخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية تضيف إلى الاشكاليات السابقة معضلات مفرطة تؤدي إلى التدهور وزيادة التغريب. فلا جدال في أن

---

(٢٠) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٦٠ ـ ٨٤.

(٢١) التنظير والمنهج هما أداتان تحليليتان تعبّران عن مضمون ايديولوجي للمعرفة، ومن الأهمية بمكان تحليل هذه الأطر الايديولوجية المحركة للأدوات التحليلية، وبما أن هذه الأطر في معظمها تقليدية، فإنها تؤدي بالضرورة إلى تفسيرات تقليدية للمشكلات الاجتماعية السائدة. يمكن الرجوع في هذا الشأن إلى:
Ian Taylor, Paul Walton and Jack Young, *The New Criminology for a Social Theory of Deviance,* foreword by Alvin W. Gouldner (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).
وهكذا فغياب الفكر النقدي في المجتمع العربي، وسيادة الفكر المحافظ بأدواته التحليلية يؤدي بالضرورة لا إلى اغتراب الانسان العربي فقط، بل إلى تقليدية تفسيره حول أزمة التنظير ومنهجية التفسير السوسيولوجي في مصر.
وهنا نحيل القارىء على مراجعة الأوراق التي نوقشت في ندوة «اقترابات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية» التي نظّمها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة خلال الفترة ١٩ ـ ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

هامشية العلم في مجتمعاتنا العربية تمثل دوراً أساسياً في تهميشُ الثقافة وتزايد ظاهرة الأمية، أمية المثقف العربي. فمن الناحية السياسية نجد النخبات القائمة على شؤون الحكم تبتعد عن المنهج العلمي في تخطيط شؤون الحياة، وتترك المجال لأهل الثقة وليس لأهل العلم. بل إن بعض هذه النخبات السياسية تستخدم العلم بـ «وعي» في تجهيل معرفة الواقع وتزييف وعي الجماهير من خلال امتلاكها وسائل السيطرة والإعلام[٢٢]. ومع ذلك فقد تخرج دراسات جادة ومتعمقة تحاول اكتشاف الجديد في الواقع العربي، بالاجتهاد تارة وبالإبداع تارة أخرى، إلا أن مصير هذه الدراسات ـ عادة ـ يظل حبيس الأدراج الأكاديمية أو الحكومية. وليس أدل على ذلك من الكم الهائل من الدراسات الموجودة في المؤسسات العلمية والانتاجية التي لا يستفاد منها في التخطيط أو عند رسم السياسات العامة. بالإضافة إلى أن القرارات العليا (السياسية) تصدر عادة من أعلى بناء على انطباعات شخصية أو «عبقرية مدّعاة»[٢٣].

إن الانفصال بين العلم والانتاج، بين العلم السوسيولوجي والنخبات السياسية، وبين المؤسسات البحثية والمؤسسات الانتاجية لهو مظهر من مظاهر الأزمة في وطننا العربي. فقد أضحى علم الاجتماع في المجتمع العربي يتسم بالتضارب في التوجهات الايديولوجية المغتربة لا المعاصرة عن الواقع، لذلك نجد تيارات متعارضة ايديولوجياً وليس علمياً ولا تبشر بالوصول إلى أرضية مشتركة تجمع بين روافد التيارات النابعة منها. ومن هنا يخطىء من يتصور أن هناك ما يسمى مدرسة عربية في علم الاجتماع. فقد ظهرت هذه الفكرة (فكرة تكوين مدرسة عربية) كنوع من رد الفعل تجاه أزمة الفكر والثقافة السوسيولوجية، أزمة الأمية في هذا العلم، أي عدم قدرته على التحليل الواقعي لقضايا المجتمع العربي. وهذه الدعوة ـ من وجهة نظري ـ هي محاولة لاستعادة الذات المفقودة في معظم الجوانب المادية والمعنوية للحضارة البشرية. وهكذا يظل الحديث عن مدرسة مستقلة لعلم الاجتماع كلاماً حماسياً مرتبطاً بمشاعر الكرامة أو النخوة العربية، يظهر في الندوات والمحافل الثقافية ويقف عند هذا الحد دون أن يتعداه.

إن ما يسمى علم الاجتماع العربي ما هو إلا مجموع دراسات منها التجزيئي الاقليمي، ومنها المحلي. وتلك الدراسات تتصف بالتشتت وهي تابعة إما للماركسية أو للوظيفية أو تقف بين بين. وهذا «يعزز الاستناد إلى الفكر الأجنبي ويبقي فكرنا في حلقة مفرغة يأخذ عن الأجنبي ويعزز الأجنبي بذلك الأخذ». وهكذا نجد أن علم الاجتماع في المجتمع العربي «لا يحمل سمات الواقع وتطلعات المجتمع في التحرر والانعتاق والوحدة. ومعظم المتخصصين في

---

(٢٢) حول الاعلام والتبعية نحيل القارىء على المصدرين التاليين: مصطفى المصمودي، **النظام الاعلامي الجديد**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٩٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، وعواطف عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٧٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤).

(٢٣) معتوق، «علومنا الاجتماعية والمسألية المفقودة،» ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨. وللاستزادة يمكن الرجوع إلى: خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

هذا العلم إما موظفون رسميون أو باحثون عن الرزق بواسطة العلم»[24].

وهذا التقسيم يمثل هو الآخر أزمة من نوع جديد، إذ يغيب الوعي عنهما معاً في دراسة مشكلاتنا العربية مثل الوحدة والتجزئة والديمقراطية وتوزيع الثروات وقضايا التنمية والتخلف والصراع السياسي وهجرة العقول العربية، ومشكلات الفقر والإفقار ومعضلات الاستقلال والتحرر... إلى آخر تلك المشكلات الواقعية التي تعانيها الجماهير لا النخبات الحاكمة.

إذن، فمعضلة تكوين علم اجتماع عربي مستقل تتلخص في غياب أطر فكرية مستقلة وموحدة. فالمحاولات التي تتم في المجتمع العربي تنطلق من ايديولوجيات غربية أو شرقية شكّلت هيمنة ثقافية لدى الاجتماعيين العرب أو بالأحرى كوّنت جماعات مثقفة تابعة، تدافع بوعي أحياناً ومن دون وعي في كثير من الأحيان عن الفكر الغربي، وتعبّر عن أنظمته السياسية التي لا بد أن تختلف في منهجها وأهدافها عن تلك الفلسفة الفكرية التي يجب أن يعكسها واقع مجتمعاتنا[25].

والمتتبع للفكر الاجتماعي العربي يستطيع رصد الملاحظات التالية:

١ ـ توافر كم هائل من الدراسات يفتقد ـ معظمه ـ الأصالة النظرية والأطر المنهجية الملائمة لدراسة قضايا الواقع.

٢ ـ تغيّب أزمات الواقع ومشكلاته، إذ إننا نجد التركيز على مشكلات أُشبعت بحثاً، وإهمال وقائع أخرى ذات أهمية اجتماعية واقتصادية وسياسية، بالإضافة إلى فقر الثقافة السوسيولوجية ليس عند مثقفي السلطة فحسب، بل عند الباحثين عن الرزق من المتخصصين في علم الاجتماع.

٣ ـ فقر البيانات وعدم توافر القدر الكافي لتحليل ظواهر المجتمع. وقد يرجع ذلك إلى عدم اهتمام الدولة بالبحث العلمي أو إلى خوفها من تقديم هذه البيانات، اعتقاداً منها بأنه ليس في صالح **«الأمن القومي»** أو **«النظام»**! أو لعدم إدراك أهمية التحليل السوسيولوجي في مجتمعاتنا العربية.

٤ ـ غياب التوحد والتكامل العلمي القائم على طرح الحوارات العلمية الجادة البعيدة عن الايديولوجيات المغتربة. وفي هذا الإطار نجد إهدار امكانية الباحث العربي الجاد. فقيام مدارس علمية مستقلة لن يحدث طالما أن هناك ترابطاً عضوياً بين المثقف و«الوالي»، وطالما أن هناك قمعاً معرفياً، وطالما أن الوعي زائف أو غائب. إن هدر امكانات التجديد والاجتهاد والإبداع في المجتمع العربي هو القاعدة، فكيف يظهر الفكر المبدع المستقل؟ ويكفي أن نشير

---

(٢٤) يمكن الرجوع إلى هذه المقتطفات الواردة في هذا الشأن في: علي زيعور، «تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٧ ـ ٣٨ (كانون الثاني/ يناير ـ أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢٥) انظر: عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، نقلاً عن: عمر، «واقع وطموح الفكر الاجتماعي العربي،» ص ٤٨.

في هذا الصدد إلى أن مشاركة أحد الباحثين أو حضوره إحدى الندوات العلمية ـ في بعض الأقطار العربية ـ مسألة في غاية الصعوبة بل غير متاح تحقيقها من الناحية العملية[٢٦].

والمخرج الحقيقي من أزمة الأمية في الثقافة والفكر الاجتماعي العربي يكمن في تخطّي الفجوة الحضارية المستمرة والمتزايدة بين اعادة التقدم في البؤر الرأسمالية، وإعادة التخلف وتكريسه في المحيطات التابعة. وما لم نتخطَّ محنة التخلف ستظل ثقافة المجتمع العربي تابعة منطوية تحت لواء الثقافة «الأم»، وسيظل مستوى الوعي الثقافي في مراحله الأدنى من الأمية. وستظل التيارات الثقافية التي تهبّ على المجتمع العربي تسيطر على رؤى النخبات السياسية وفكرها، وسوف يكون لهذه التيارات الوافدة تأثيراتها السلبية في غياب (تغييب) الوعي الثقافي. والنتيجة الدخول في طائفية السلفي والمعاصر. وسوف تزداد الهوة اتساعاً وينشأ الصراع الفكري، وتزداد النخوة العربية وتنحو نحو التقليدية الرافضة أو المعاصرة المغتربة. وكما يؤكد برهان غليون[٢٧]، فإن الفجوة سوف تستمر ولن تستطيع الثقافة أن تجتمع في وحدة عضوية ثابتة يُجمع فيها بين تحقيق وظائف الهوية ووظائف التجديد والمعاصرة في الوقت ذاته. ولسوف تتردد الذات العربية بين نفي التماهي مع الحضارة والمشاركة الوهمية فيها (وهذا هو أصل التحديثية العدمية) وبين رفض حضارة العصر للتماهي مع ماضيها ومع التراث (وهو أصل الأصولية الثابتة).

إن امتلاك ثقافة الحضارة والسيطرة عليها يؤدي إلى الابتكار والخلق، أي تحوّل الثقافة إلى انتاج حيّ متجدد. وهكذا يعاد انتاج الفكر الجماعي المركّب الذي يُنتج التناقض والصراع والجدل لا لصالح التباعد، بل لصالح التداول الابداعي. وربما يكون ذلك مدعاة لما يلي:

١ ـ وضع الثقافة في خدمة التغيير والتحوّل نحو المشروع العربي والوحدة الفكرية القائمة على إعادة انتاج أصولي للثقافة العربية.

٢ ـ تعميق التيارات القائمة وإثراؤها بالمعرفة العلمية الحرة في محاولة تفجيرها من الداخل حتى تصبح تيارات مبدعة وأصيلة وراسخة قادرة على أن تقدم إضافات جديدة للوعي الاجتماعي العربي.

٣ ـ توجيه الخطاب الاجتماعي العربي نحو بلورة القدرة على نقد الذات، ووعي الآخر والمواجهة مع هذا الآخر في إطار مستقل معبّر عن الذات الأصيلة.

---

(٢٦) طرح المثقفون العرب اشكاليات الابداع الثقافي والسوسيولوجي... وكانت لهم اسهامات هامة في هذا المجال. ومع ذلك ظل الفكر على المستوى التطبيقي والعملي في معظم المحيطات العربية يعبر عن انتشار ظاهرة الأمية الثقافية والسياسية. انظر الدراسة الهامة لتحليل أنماط الشخصية العربية في: سمير نعيم أحمد، «التكوين الاقتصادي والاجتماعي وأنماط الشخصية في الوطن العربي،» **مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)**، السنة ١١، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣)، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢٧) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة بين السلبية والتبعية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٧).

٤ ـ فهم أن الصراع الثقافي جزء لا يتجزأ من الابتكار والتجديد طالما أنه قادر على التحاور العلمي الجاد وإطلاق طاقة الإبداع وإعادة انتاج المعرفة الواقعية.

٥ ـ فصل الثقافة عن السلطة، بل جعل هذه الأخيرة ثمرة من ثمرات الفكر الثقافي المستقل.

وأراني في ختام الدراسة أتساءل: أما آن لنا ـ كمفكرين اجتماعيين عرب ـ أن نفكّر في ذلك، بل أن نعمل من أجله؟ لعل وعسى.

الفصل الخامس

المثقّف العربي والعنف(*)

ابراهيم محمود(**)

«اسمي: مذلٌ، اسم عائلتي: مهان، حالتي: ثائر، والسن: عصر الحجر»

فرانتز فانون

تمهيد

ربما يسهل على البعض اطلاق تسمية «عصر العنف» على القرن العشرين، وبخاصة النصف الثاني منه، مقابل تسميات أخرى أُطلقت عليه، مثل «العصر الذري» أو «عصر القلق» أو «عصر العقل» أو «عصر الحب» أو «عصر الانسان المتمرد». . . الخ. ولكن نظرة موضوعية وشاملة إلى أي موضوع، تكشف لنا أن أية تسمية تطلق على حالة ما، أو ظرف ما، بصيغة تعميمية، تكون ذات نزعة صوفية مجردة، أو هي متلبسة حالة شاعرية، لا عقلية. . . لأن كل تسمية مذكورة، تنطلق من موقف تضخيمي، هناك إحساس بالمعاناة يتضخم، وبالحيرة التي تضع العقل أمام عقدة «غوردية» لا تنفك إلا بقطعها. . .

فالعنف ليس حالة ظرفية، آنيَّة، بقدر ما هو أحد أكبر مظاهر الوجود الانساني، حيث يبرز، أو يخفت تأثيره، انطلاقاً من الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. . . الخ. والعنف الذي يعني خلاف الرِّفق واللين، متنوع، ولكنه يجمع عدة مشتقات، يتميز بها، فالعدوان، والاستبداد، والقمع، والظلم، والقتل، والعبودية، والاهانة، والنفي، والملاحقة، والتعذيب: حالات للعنف. . . والعنف هنا يتنوع، فهناك العنف الجسدي، والمعنوي، وكل منهما يتنوع أيضاً، فالعنف الجسدي درجات، وكذلك المعنوي، وقد يتلاقيان ويلتقيان، وهناك العنف الايديولوجي، والفكري، والأدبي، والإثني. . . الخ. وقد نجد هنا عنف مؤسسة ضد جماعة، أو جماعات، أو فرد بعينه، أو بضعة أفراد، لأسباب معينة سياسية

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠)، ص ٢٣ - ٣٩.

(**) باحث من سوريا.

أو غيرها، أو عنف جماعة ضد أخرى، أو دولة ضد دولة، أو مجموعة دول، أو أمة ضد أخرى، أو فرد ضد آخر. . . وفي جميع هذه الحالات يكون العنف مركّزاً على إذلال، أو تركيع، أو تحطيم طرف من قبل آخر. . . وربما بدا لنا تعريف بيير فيو مقبولاً هنا، حين قال إن «العنف ضغط جسدي أو معنوي، ذو طابع فردي أو جماعي، ينزله الانسان بالإنسان، بالقدر الذي يتحمله على أنه مساس بممارسة حق أساسي، أو بتصور للنمو الانساني الممكن في فترة معينة»[1].

إذاً العنف يكون هنا مقروناً بالملكية، بنزعة السيطرة، والاحتفاظ بالسلطة، ما دامت هي قائمة في وجه من أوجهها على العنف الموجه، من خلال تمركز الملكية، والدفاع عنها!

إن أهمية دراسة العنف بشكل عام، تنبع من النقاط الآتية:

- اتساع مدلوله، وتعدد أسبابه!
- ضخامة المؤسسات التي «تفرز» العنف، بشكل مباشر وغير مباشر!
- تجلي العنف، وكأنه قائم بذاته، حيث يصعب الكشف عن ينابيعه كافة!

إن المجتمع الحديث والمعاصر، يقدم لنا صورة حية متنوعة الجوانب والدلالات، التي تجسد ظاهرة العنف، ويمكن الكشف عن ذلك، في أدبيات كثيرة، في الفكر العالمي[2].

وبشكل خاص، ومن خلال ما يكتبه المثقف العربي، على صعيد الانتاج الفكري، انطلاقاً من النقاط الآتية أيضاً:

- ضخامة المؤسسة السياسية بكافة أشكالها، على حساب الكلمة المبدعة للمثقف العربي، وهذا التفاوت شكّل حالة عنف عند هذا المثقف، برزت من خلال كتاباته، وخصوصاً في العقود الزمنية الأخيرة!

- إن الأهداف الوطنية والقومية التي كان المثقف العربي بمختلف انتماءاته، يكتب عنها منذ خمسينيات هذا القرن، قد فقدت مضمونها التاريخي، ولم تتحقق، بل أصبحت شعارات دوغمائية، وانتهازية، صدمت وعيه، وكيانه. فهو في الوقت الذي دافع عن هذه الأهداف، كان يسعى إلى تحقيقها، وها هي تتحداه في وضح النهار.

- انعكست هذه العملية (فشل تحقيق هذه الأهداف المذكورة) عليه شخصياً، من حيث الموقع الاجتماعي، ومن حيث الانتاج الفكري، وأوقعته في حيرة وبلبلة، فكان التعبير عن هذا العنف بلهجة عنيفة مقابل هذا «الانهيار في الأهداف» صورة من صور المواجهة، ولو ذاتياً، وإثباتاً لوجوده على الصعيد الاجتماعي! وهذا يعني أن تعقّب «لغة العنف» في نتاج المثقف العربي خلال عدة عقود زمنية ماضية، يكشف لنا عن الأسس الفكرية التي انطلق

---

(١) المجتمع والعنف، مجموعة من المؤلفين؛ ترجمة الأب الياس زحلاوي؛ مراجعة انطون مقدسي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٧٦)، ص ١٥٨.

(٢) إن العنف يشكّل أحد أكبر المفاهيم المتداولة في مؤلفات الماركسية الكلاسيكية، المؤسسين: ماركس، انغلز ولينين وبليخانوف قبله، وهو يرتبط بالتناقض أقوى ارتباط الذي هو المحرك الأساسي للوجود، وقول ماركس ان «العنف قابلة لكل مجتمع قديم عندما ينمو في أحشائه المجتمع الجديد» بالغ الدلالة هنا.

منها، وكيفية تصوره ظاهرة العنف، وبروز هذه الظاهرة في كتاباته، في الوقت الذي يعتبر نفسه حامل رسالة، وصاحب كلمة، وموقع. وهذا يتجلى من أول كلمة يبتدعها! وهناك نقطتان جوهريتان تتعلقان بموضوعنا هذا، الأولى، هي أننا نستبعد من بحثنا موضوعة المثقف «الديني» أو «رجل الدين» تحديداً، لأن له مجالاً آخر، ويكون تركيزنا على المثقف العربي القومي والوطني، الذي ينطلق من مقولات ذات صبغة علمية واقعية وتجريبية، والثانية أن تناولنا نتاج المثقف العربي يشمل:

أولاً: كيفية تصوره وتصويره العنف.

ثانياً: ما الذي يبرزه في هذه الكتابة العنفية؟

ثالثاً: صورة العنف في خطابه النقدي الانتقادي.

أولاً: كيفية تصور وتصوير المثقف العربي للعنف

تكشف عناوين كثيرة لمؤلفات عربية حديثة ومعاصرة، عن عنف متنوع بارز وجلي، حيث تشي هذه العناوين بمحتويات تلك المؤلفات التي تصدم القارىء، وتدفعه إلى التعرف عليها، وكأنها تقول: ليس المكتوب هنا خاصاً بالمؤلف، بل يخص «الجميع» الذين يحسون بالانسحاق في المجتمع. إن **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة** لياسين الحافظ و**حروب الاستتباع: لبنان الحرب الأهلية الدائمة** لوضاح شرارة و**دكتاتورية التخلف العربي** لغالي شكري و**اغتيال العقل** لبرهان غليون و**انفجار المشرق العربي** لجورج قرم و**البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر** لهشام شرابي و**الاغتيال السياسي في الاسلام** و**من تاريخ التعذيب في الاسلام** لهادي العلوي... الخ هي أمثلة حية على هذا العنف المتنوع في حالاته ومظاهره، تحفل بها نتاجات المثقف العربي!

كيف جرى تصور وتصوير العنف من قِبل هذا المثقف؟

- إن أول صورة من صور العنف، هي في نظرة المثقف العربي، الذي ينطلق من مواقف راديكالية وماركسية، تظهر من خلالها السلطة آلة قمع شمولية في الواقع العربي، وحيث ينسحق الانسان العربي البائس الذي يشكل الأغلبية، مقابل الأقلية، التي تحتفظ لنفسها بحرية استخدام السلطة في قمع «الآخرين» وممارسة ما تراه مشروعاً لها. ففي كتاب صدر تحت عنوان **الثقافة والديمقراطية**[3] نجد أن كاتبين متميزين في مجال الرواية هما حيدر حيدر والياس خوري يساهمان في الكتابة عن هذا الموضوع، وكأن الكتابة الروائية والقصصية لم تعد كافية للتعبير عما يجري. وإنما يتجلى الموقف الفكري حاسماً في تحديد موقع الإنسان العربي وقيمته في مجتمعه، ومدى تهميشه. في هذا الكتاب يبرز العنف مع مشتقاته ومرادفاته

---

(٣) فيصل دراج [وآخرون]، **الثقافة والديمقراطية** (بيروت: منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١).

قوي الحضور، شمولي الامتداد، مرعب الملامح. وإذا عرفنا أن هذا الكتاب مطبوع سنة ١٩٨١ فيجب أن نكتشف المنطلقات الأساسية لأفكاره. فهو حصيلة مواقف حاسمة، تجاه التفتت العربي، وتشرذمه، وبروز العسكريتاريا في السلطة، وبخاصة في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد، والحرب الأهلية اللبنانية، ومسؤولية العرب جميعاً تجاهها، والحرب العراقية ـ الايرانية وما لها من أبعاد سياسية عميقة، لم تستفد منها سوى الأنظمة القائمة، وإحساس المثقف العربي بوطأة مأساته كإنسان يرى أكثر من غيره، ويتألم لما يراه، وكمثقف ليس له أي اعتبار، بل جرى تطويقه ومحاصرته وترويضه كذلك. ولهذا تبدو لغة الكتاب عبارة عن رد فعل شاعري، انفعالي، أكثر مما هو عقلي، وكأن ما تمّت تسميته باللاعقلانية في السياسة العربية لا بد من مقابلته بلاعقلانية أخرى، هي لاعقلانية الكتابة، أي مواجهة العنف بالعنف، من خلال تصوير آلة القمع، وتصورها واعية أهدافها، حافظة أدوارها جيداً.

يقول فيصل درّاج «إن مكان وزمان الهزيمة العربية تحدّدا أو يتحددان يومياً في شكل الحياة اليومية وفي الفراق القائم أبداً بين السلطة السياسية وبين المواطن العربي الذي تمثله هذه السلطة غصباً واغتصاباً. ففي حياة يومية نسيجها القمع وعبقها العسف وأريجها الاستبداد يهزم المواطن قبل الهزيمة، ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي، فآلة القمع تهزم الانسان والمواطن منذ البداية حتى النهاية»(٤).

لندقق في هذه الكلمات الواردة في هذا النص: «الغصب والاغتصاب، القمع، العسف، الاستبداد، آلة القمع». سنرى أن هذا التكثيف في تصوير العنف، يقوم على أساس تصوري يعي أبعاده الشمولية، حيث لا متنفس للحرية، لوجود الانسان أو المواطن. فكل شيء يبدو مشهداً «كافكاوياً» رغم أن الكاتب يحاول تحديد السلطة من حيث الجوهر، ولكن وطأة المعاناة الضاغطة بقسوة تغربل لغته، وتبلورها عنفياً.

ويبدو المشهد التصويري التصوري للعنف عند حيدر حيدر أكثر فظاعة ورعباً، ولكن كيف لا يكون المشهد مرعباً وفظيعاً، ما دام يقدم إلينا صور الانسان وهو يُستلب منه كل قيمة انسانية «يدخل العرب في القرن العشرين على مستوى الفكر والممارسة السياسية، حقبة من حقب الانحطاط والظلامية لا أحد يعرف نهاية أفقها»(٥). وهناك ما هو أكثر اثارة للمشاعر «ونحن إذ نسمي اللحظة الراهنة من تاريخ العرب، بلحظة القوة الغاشمة والمستبدة، فلأنها اللحظة التي ينفى فيها العقل والمعرفة وتتجلى القوة العمياء»(٦).

إن الذي نتلمسه ونكتشفه هنا، هو وجود علاقة طردية بين الفعل السلطوي المؤسساتي الضاغط على الانسان في المجتمع العربي، ورد الفعل الذي يصدر من المحاصَر بآلة العنف، ولكن ما يجب كشفه واكتشافه هو أن مثقفنا العربي هنا، يتجاوز المعقولية في طرح موضوعه، نتيجة هذه الانفعالية لما يجري من عنف موجه. ترى هل هذا العنف الضاغط على الانسان، الذي يستلبه وجوده الانساني غير واعٍ أهدافه؟ وهل هذا الاستبداد المؤسساتي لاعقلاني،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

بمعنى أنه غير مخطَّط له عقلياً؟ وهل القـوة الضاربـة هي سلطوية عمياء، بالفعـل؟ كلا! إنها تبصر طريقها، وإلا لما استطاعت أن تؤذي من تمّ ايذاؤه، وتصفّي من تمّت تصفيته.

بالوسع الحديث هنا عن أي عقل تعتمده المؤسسة، وأية معرفة تجعلها ميراثها المتواصل وسلطتها المرجعية، ولكن لا يجوز ـ إذا أردنا دراسة المؤسسة ومكونـاتها ـ الحـديث عن العرب في جموعهم، وقد تقهقروا إلى الوراء، إلى عصور الانحطاط، حتى لو تم تصوير ذلك مجازياً. فالظلامية ليست حالة شمولية، وإلا لما أبصرنـا هذا القمـع! والمبالغـة في تصور آلـة العنف، ومترادفاتها، هي وجه من التصور الصوفي المفـرط الحساسيـة في رؤية العـالم. ويقترب اليـاس خوري من موضوعه، بلغة أقرب إلى العقل، مشركاً المثقفين في السلطة وممارستهـا للارهـاب نتيجة سكوته الطويل على ما يجري من بطش موجّه، في حديثـه عن الديمقـراطية: «والحقيقـة، فإن قضية الـديمقراطيـة تكشف اليوم خـداع الثقافـة وجبن المثقفين. فلقـد سكت المثقفون العـرب طويـلاً على استباحة جميع القيم، سكتوا على قمع الشعب وشل إرادته وبرروا سكوتهم باسم القضايا الكبرى»[٧].

وفي تصويره وتصوره آلة القمع، يبرز العنف جليـاً رهيباً، يقـترب نزيـه أبو نضـال من حيدر حيدر حيث يقول: «مجتمعاتنا لا تعيش فقط ما قبل مرحلة البرجوازية، ولكنها لا تزال تعيش ظلمات العصور القديمة ووحشتها. ففي معتقلاتنا استبدلت أسود روما بالقطط المتوحشة والكلاب البوليسية ونيران التتار تطورت إلى صدمات الكهرباء، أما خوازيق الأتراك فقد استبدلت بـالعصي والقناني وبعمليـات الانتهاك الجنسي ضد المعتقلين»[٨].

إن فكرة العصور القديمة ووحشيتهـا وبدائيتهـا، نجدهـا عند عبـد الله العروي الـذي يقول «يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة، فيما وراء نجاحاته المدنية، لأن مجتمعه يعيش بـرتابـة ما تحت التـاريخ»[٩]. ولكن غـالي شكري ينـطلق في وصف العنف، ويصور لـوحته الشـاملة، من خلال اضفاء صفة القداسة على السلطة، باعتبارها مصدر الشرعيـة والمشروعية: «الحق الإلهي في السلطة هو مصدر الشرعيـة في الحكم العربي الحـديث والمعاصر. سـواء مباشرة أو بصـورة غير مبـاشرة. إنها إذاً سلطة مطلقة غير تاريخية. (الخلفاء) المعاصرون من الحكام العرب يضيفون إليها «الوراثـة» العرقيـة، وكأنهم يربحون التاريخ ولا يخسرون المطلق. بالـوراثة تبـدأ الأوتوقـراطية ـ الثيـوقراطيـة، فيمسيان ظـاهرة واحـدة على الصعيد السوسيولوجي؛ يصبح للتخلف «دكتاتورية عربية» أو يصبح للدكتاتـورية «تخلف عـربي» لا فرق»[١٠]. هذه الصورة تتكرر معه في مكان آخر، حيث يقول متحدثـاً عن «أقنعة الارهـاب»: «ليس من شـك في أن العرب جميعـاً لديهم رصيـد ضخم من الارهاب سـواء أكانوا في الحكم أم في المعارضـة. إن أسماء شهدي عطية الشافعي والشفيع وعبد الخالق محجوب والمهدي بن بركة وصالـح بن يوسف وفهـد ليسوا أكـثر من رموز لبحر الدم الذي استباحه وأهدره الحكم العربي. وإذا أضفنـا كمال جنبـلاط وحسن خالـد ورشيد كـرامي وصبحي الصالح في لبنان، فإننا نكون قد ذكرنا بعضاً من رموز الدم الذي سفكته المعارضة. والحقيقـة أن هذه

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٩) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟ ترجمة ذوقان قرقوط (بـيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ١٧٤.

(١٠) غالي شكري، دكتاتوريـة التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولـوجيا المعـرفة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٤٢.

الرموز وتلك ليست أكثر من قطرة في البحر الدموي الذي أطاح بأعناق آلاف الرجال والنساء من المثقفين والعمال في جميع أنحاء الوطن العربي. هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة الفاعلة والمفعول بها. إنه التجسيد الحي لأقنعة الارهاب المضادة لأعمال العقل، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية»[١١].

والحديث عن القمع والارهاب والاستبداد، يكاد يشكل عناوين بارزة لندوات فكرية عربية عن الثقافة العربية ودورها في المجتمع، كما في وقائع حلقة الرباط الدراسية ـ ٤ و٥ أيار/ مايو ١٩٨٥ ـ التي عقدها **المجلس القومي للثقافة العربية**[١٢] الذي تصدر عنه مجلة **الوحدة**، وقد جاء موضوع الندوة تحت عنوان «المثقف العربي بين السلطة والمجتمع»، حيث مهد المجلس المذكور بمقدمة، عبر فيها عن تخوفه تجاه ظاهرة تهميش المواطن العربي، والمثقف بالدرجة الأولى، فقد «راعه ما يتفشى في الواقع العربي من انحدار وسقوط وخضوع للهيمنة الامبريالية واستفزه ما يحصل للفلسفة القومية من انغلاق قطري وانزواء داخل الحدود التي عمل الاستعمار الغربي على رسمها وقامت السلطة العربية السياسية بتكريسها وتثبيتها بل بقتل المواطن العربي من أجل الدفاع عنها»[١٣].

أما عن مكانة الانسان العربي في مجتمعه، فنرى أن المواطن العربي لم يزل غير مكتسب صفة المواطنة كشخص حر ومسؤول ومبادر، والسلطة السياسية لم تزل تتعامل معه وكأنه إنسان لم يرقَ بعد إلى مستوى النضج لكي يمارس مسؤوليته كمواطن له حقوق وعليه واجبات[١٤].

والذي يتمعن في الكلمات التي أُلقيت في الندوة الفكرية، سوف يكتشف المرارة الكبيرة التي يشعر بها المثقف العربي في مجتمعه بشكل عام تقريباً. فـ «الجميع» بدوا ضحايا المؤسسة، رغم أن هناك تلميحات وإشارات من قبل البعض، إلى أن المثقف العربي ليس بعيداً عن السلطة انتاجاً وصياغة برامج وأهداف ودعاية.

يتساءل علي عقلة عرسان «من نحن؟ وما هو دورنا؟ وما هي علاقتنا بما يجري؟ وكيف نكون نحن في أرض وزمن نتحمل أو نحمل مسؤولية ما يجري فيهما دون أن يكون لنا من الأمر شيء؟! وحيث تأخذنا موجات الاستلاب من كل صوب، وقد دفعنا رغبة الانتماء إلى كل فعل وقول ومعاناة؟»[١٥].

وتشكل تساؤلات محمد مصطفى القباج، رئيس شعبة الدراسات والأبحاث للمجلس القومي للثقافة العربية، صورة واضحة عن موقع المثقف الهامشي المهمش في ظل المؤسسة السلطوية القامعة: «من نحن؟ هل يجوز دورنا اعترافاً اجتماعياً؟ أو سياسياً؟ كيف يمكن أن يكون المثقف على دراية بهذا الدور وعلى معرفة بحقوقه وواجباته النضالية في بناء هذه الأمة؟»[١٦].

---

(١١) غالي شكري، «أقنعة الإرهاب،» الناقد، السنة ٢، العدد ٢٢ (نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، ص ١٥.

(١٢) المجلس القومي للثقافة العربية، **المثقف العربي بين السلطة والمجتمع: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع: وقائع حلقة الرباط الدراسية، ٤ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥** (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، [د. ت.]).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

ويقول الطاهر لبيب: «لم يعد للسلطة العربية خنادق فكرية تحميها وتحمي منها من يخالف الرأي. وغياب هذه الخنادق في المجتمع المدني العربي جعل كل تعبير أو رأي مخالف موقفاً مباشراً من الوجهة السياسية»[17].

ناجي علوش يقول متسائلاً وموضحاً: «ما هو دور المثقف تاريخياً؟ إن دور هذا المثقف كان هامشياً. وقد قبل بهذا الدور وفعلاً حاول بعض المثقفين في كثير من الحالات أن يكون لهم دور، ولكن هذه المحاولات كانت دائماً فردية ومعزولة. وكانوا يواجهون السلاطين الذين يضعون المخالف في السجن عشرين عاماً حتى يتوب ويعلن الولاء»[18].

أما محمد عابد الجابري فيرى أن «المواطن العربي لم تتحقق بعد كل شروط وجوده، ومنها، وفي مقدمتها شروط حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها. نحن نتحدث كثيراً عن «الإنسان العربي» ولكن قليلاً ما نستعمل عبارة «المواطن العربي»، ذلك أن مفهوم «المواطن» لم يدخل بعد قاموس لغتنا، ولم يحتل بعد المكانة اللائقة به في تفكيرنا»[19].

وفي محور «أزمة الثقافة العربية» في أحد الأعداد الحديثة من مجلة **النهج**[20] نكتشف من خلال الحوار مع لطيفة الزيات وفريدة النقاش مدى التهميش الحاصل في الثقافة في مصر، بسبب العنف المنظم الذي تمارسه السلطة، خاصة بعد «الانفتاح»، حيث تم تمييع كل ما يخص الثقافة الوطنية، وظهرت بالمقابل ثقافة الانفتاح التي هي أبعد ما تكون عن مفهوم «الوطنية» ومنفتحة، متعددة المنابع. فقبل فترة السبعينيات كان هناك ثقافة متنوعة متعددة، كما تقول لطيفة الزيات، أما فيما بعد فقد اختلف الوضع تماماً (ما حدث فيما بعد نتيجة الانفتاح، ونتيجة ردود الفعل على الانفتاح، نتيجة الفروق الضخمة، الفوارق الضخمة بين الطبقات التي لم تكن معهودة في الستينيات، نتيجة تنامي التيارات الدينية والتيارات اليمينية تنامياً متصاعداً، اننا فقدنا الحد الأدنى لوحدة الثقافة، أي الحد الأدنى لمقوماتنا كأمة موحدة تقف على أرضية مشتركة[21].

وكمثال على ذلك، وكيف أن هذا العنف السلطوي، يسعى باستمرار لأن يجعل كل شيء قدر المستطاع ممهوراً بطابع المؤسسة، تذكر لطيفة الزيات تلك الحرية النسبية السائدة في فترة عبد الناصر في مجال الكتابة، والأمر لم يكن كذلك فيما بعد: «في فترة عبد الناصر، «الطاغية الباغية» كما يسمونه الآن، استطاع نجيب محفوظ أن يكتب ميرامار بما تحويه من نقد لاذع، استطاع أن يكتب ثرثرة فوق النيل، استطاع أن يكتب أولاد حارتنا، استطاع أن يكتب هذه السلسلة من الانتقادات المريرة، فأي كاتب استطاع أن ينقد أسلوب السادات»؟[22].

إن وجه العنف يبدو أكثر بشاعة، ولغته تبدو أكثر ارهاباً، وتجسيداً، مع ياسين الحافظ

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢٠) «أزمة الثقافة العربية: مصر الثقافة بعد الانفتاح،» **النهج**، العدد ٢٨ (١٩٨٩).
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

حيث يرى الانسان العربي، وقد تبعثرت حدود انسانيته، وانكمش على نفسه، رغماً عنه، في حالة شنيئة موجهة سلطوياً: «مع تخثر التطور العربي، وبخاصة مع سيطرة حكام أجانب من مماليك وغيرهم، على مقدرات الشعب العربي، وتحول العلاقة بين الحكام والمحكومين إلى علاقة بين جلاد وضحية، تحول الانسان العربي إلى شيء يمتلىء وداعة واستسلاماً، شيء يفتش، متوحداً، معزولاً، عن خلاص في الدنيا في بخش يطمر نفسه فيه، انتظاراً لخلاص في الآخرة بالاتحاد بالله»[٢٣]. وفي وضع كهذا، لا بد أن تظهر قيم وسلوكيات تعبر عما هو سائد، فالمجتمع المنحط بأخلاقياته السائدة لا بد أن يسوده الانحطاط ويتميز به، كون الانحطاط يصبح ميزة من ميزاته الكبرى، من خلال المتحكمين به «تحت شعار أن الاستعمار هو وحده مصدر البلايا والفساد والتأخر، أعيد الاعتبار للمجتمع العربي التقليدي ما قبل الكولونيالي، وكرست مجدداً قيمه وعاداته، ومثلنت (أي رفعت إلى مرتبة مثل أعلى) تصوراته ومفاهيمه، متجاهلين وجاهلين في آن أكثر من ألف عام من تاريخنا المملوكي والعثماني التي رزح تحت وطئها أيضاً»[٢٤].

ويبدو «مجتمع النخبة» لدى برهان غليون مجتمعاً لا يطاق، لأنه مجتمع «نخبة القمع، الاستبداد، الأقلية الضيقة الجاهلة، والمقيّمة لكل شيء، العنف المبرمج العصري، الارهاب المتعدد». فكل شيء يجد جوابه المختصر من خلال القمع «الحل الوحيد المطروح لكل مشكلات المجتمع العربي هو القمع. قمع الأقلية للأكثرية كشرط لتكوين دولة حديثة قوية لا تتنازعها الكتل والجماعات والقبائل والعشائر والقرى التي يتكون منها المجتمع العربي. وقمع الدولة الاقتصادي كشرط لإقامة اقتصاد حديث استهلاكي وطفيلي قادر على اشباع حاجات الفئة المتغربة والمحتكرة كل وسائل الحياة. وقمع ثقافي كشرط لتكوين ثقافة محلية لا تنفذ إليها التيارات والطفرات والثورات التي تهز الثقافة العالمية ووسيلة لعزل الجماعة ككل عن تاريخها وعما يجري في بقية انحاء العالم»[٢٥]، لكن ما الذي يمهّد لذلك؟ بمعنى آخر، ما هي المرتكزات التي تستند إليها سلطة قمعية كهذه، في تهميش الأكثرية لصالح الأقلية؟ إن مطاع صفدي، ومن خلال منظور وتعبير «دريديين»، نسبة إلى جاك دريدا، يرى ذلك في تحوُّل وتحويل التراث إلى ميراث، والميراث الذي يقدم إلى جماهير الأمة بوصفه تراثاً، هو الذي يسمح بممارسة كل الاجراءات القمعية المشرعنة، وكأنها تكتسب مصداقيتها من الماضي، من التراث الذي لا يجوز الطعن فيه، باعتباره مقدساً عند هذه الجماهير نفسها، أي أنه من خلال ذات الجماهير في وعيها التراثي، وبها وعبرها وعليها يجري القمع، أو تتم ممارسة العنف، هكذا يختزل التراث، ويتجلى الميراث دعامة للسلطة القامعة، أو العنفية، ويصبح كل شيء مكرراً: «إنها الأمة ـ الميراث. إنها جماهير الأمس التي تكرر تنفيذ برنامج للأمس وغده الذي صار أمساً كذلك، وخرج إلى فضاء الهامش من كل تاريخ». وهنا ماذا نرى؟ نرى كيف أن «الجماهير تبدد الأمة، والأمة تقمع الجماعة. والبرنامج يشل المشروع. والميراث فوق الأكتاف، ينهك الهامات ويذلها ويركعها، ويحولها جثة تحت سنابك الفاتحين الجدد، وهم الذين يستحضرون تراثاً ولا يحملون ميراثاً على أكتافهم»[٢٦].

---

(٢٣) ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ١١٨.

(٢٤) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجية المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٩٤.

(٢٥) برهان غليون، مجتمع النخبة (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٣٠٤.

(٢٦) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٥٠.

وفي مجتمع كهذا، حيث يظهر «الحلال والحرام» صفتين جامعتين له، تتقاسمانه، الحلال ما تراه السلطة مناسباً لها، والحرام ما تراه معادياً لها، لا يولد فكر في مجتمع الحرام «لأنه يصير الفكر الحرام في المجتمع الحرام، هذا الذي صار كله حراماً. فالفكر الذي يصيبه وباء الحرام في دماغه وخلايا جسده ورؤية عينيه لا يعرف كيف يتعامل مع ذاته باعتباره حلال نفسه، باعتباره مباحاً لدماغه ويديه وأقلامه وأوراقه»(٢٧).

ثانياً: ما الذي يبرزه في هذه الكتابة العنفية؟

من خلال الاستشهادات السابقة، يمكن قول الآتي:

١ ـ الأغلبية الساحقة من الأسماء المذكورة، برزت رافضة واقعها، بشكل، أو بآخر، «طبعاً يمكن رسم جدول هنا، ووضع هذه الأسماء فيه مرتبة حسب لغتها، ودرجة إشارتها إلى العنف، المتجسد في المؤسسة السائدة»، وقد تجلى ذلك من خلال «ذمّها» لهذا الواقع، وسلبيته، لما فيه من استبداد وارهاب وقمع يلحق بالإنسان فيه.

٢ ـ إن هذه المشاركة في هذا الرفض، تجسد شعور المثقف العربي العام، من خلال وعيه ما حوله، واحساسه بضغط المؤسسة عليه أو على غيره، ضغط يقلل من قيمته، ويعطي الأولوية أو الكلمة المصيرية الأولى للسياسي.

٣ ـ إن هذا المشاركة الجماعية، أو شبه الجماعية، تضعنا أمام مفارقة مذهلة، فهي **أولاً**: ليس من المعقول أن نجد كل هؤلاء المثقفين المذكورين بأسمائهم كأمثلة طبعاً، ويمكن ذكر عشرات الأسماء الأخرى في وزنها ومكانتها، لها مثل هذه المواقف قليلاً، أو كثيراً تعلن عن عملية عنف متعددة موجهة ضد الانسان العربي. ونستخدم هنا عبارة **الانسان العربي**، بدل **المواطن العربي**، للإشارة إلى **الاغتراب المادي والمعنوي** الذي يتعرض له، في أغلب الأوقات. وهو أيضاً مفهوم عام يشمل الجميع، فالشعور بالإنسانية، بالمواطنة غياباً أو حضوراً يشترك فيه الجميع أولاً، لأن الجلاد «على سبيل المثال» يشكل نسبة مئوية في المجتمع، إلى جانب السجين، باعتباره هو نفسه يظل بعيداً عن انسانيته، والأغلبية العظمى تظهر مغتربة عن مجتمعها من خلال تعرضها لهذا العنف المذكور. **ثانياً**، ذلك الضغط الذي يُسَلْفِنها، أو يستثمرها بأشكال عديدة، وتعبر عن شجبها لما يجري، وتصور معاناتها الكبيرة في مجتمعها، وهي **ثالثاً**: ليس من المعقول أن يكون العنف الموصوف والمصوَّر موجهاً، ولا يشارك في صنعه مثقف من نوعية مختلفة، أو ليس للمثقف العربي فيه يد ضاربة. فالسياسي مالك المؤسسة، يستعين بالمثقف، بنوعية معينة من المثقفين، للدفاع عن مؤسسته السياسية

---

(٢٧) مطاع صفدي، ««أصل الاستبداد» في منعطف الألف الثالث،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٧٤ ـ ٧٥ (آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، ص ٧.

وتغطية ممارساته (إن مفهوم «كلاب الحراسة» لفيزان ينطبق على هذا المجال)، فهي تشمل هنا:

أ ـ تقنيي المؤسسات بأنواعها المختلفة!
ب ـ خبراءها المتعددي الاختصاصات!
ج ـ اعلامييها أو كتبتها، وواجهتها الثقافية!

وهذا يعني أن الكثير من المثقفين العرب الذين يعبرون عن ضجرهم مما يجري، ورفضهم إيّاه، يصادرون على آراء ومواقف الآخرين الذين ترفضهم المؤسسة القائمة الرسمية أو الخاصة، أي يعبرون بكلماتهم، وكأن لا يد لهم في كل ما يجري. هكذا يمثّل المثقف العربي المشرّع للمؤسسة العنفية، والمدافع عنها، ومادحها، وفي الوقت نفسه يذمها، لتأكيد حضور «ابداعي، ديمقراطي» مزيّف، وهؤلاء الذين «يتزوجون» مواقع في السلطة، متقدمة، ويستلمون «كراسي» منها وفيها، يكون العنف الصادر عنهم، أكبر وأكثر ايلاماً، ضد هذا الانسان في الشارع، والمثقف «المنبوذ» من المؤسسة، كونه يمارس دوراً ازدواجياً، أي يمثل دور الجلاد والضحية في الوقت نفسه! وهذا يمنح المؤسسة الضاغطة القمعية بقاء واستمرارية أكثر.

ان ميشيل فوكو يحضرنا هنا، من خلال كتابه الصغير والممتع بحق في حديثه عن الحقيقة الموجودة، وكيف تعبر عن وجودها بأشكال شتى، وهو كتاب **نظام الخطاب**، الخطاب الذي يتوزع هنا وهناك، ويمارس دوره من أجل البقاء، معبراً عن رموزه السائدة «المؤسساتية» بحالات منع ومراوغة واشكال تمثيل ومداهنة متعددة، يفيدنا ذكرها كثيراً، فهو يقول: «ليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بالدرجة نفسها، وقابلة للاختراق بالدرجة نفسها: فبعضها محروس وممنوع علانية (مناطق مميَّزة ومميِّزة)، في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحاً تقريباً أمام كل الرياح وموضوعاً رهن إشارة كل ذات متكلّمة دون حصر مسبق». ثم يقول في مكان آخر: ««جمعيات الخطاب» تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئياً، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات أو انتاجها، لكنها تفعل ذلك لكي تجعل هذه الخطابات تتداول في مجال مغلق، ولئلا توزّعها إلا وفق قواعد مضبوطة وبدون أن يؤدي هذا التوزيع نفسه إلى تجريد أصحابها منها»، وأخيراً يقول: «إن المذهب يحقق اخضاعاً مزدوجاً: إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، واخضاع الخطابات لجماعة الأفراد المتكلمين، ولو كانت جماعة ضمنية على الأقل»[٢٨]. إن هذه النصوص تسمح لنا بإثارة الملاحظات الآتية:

ما يتعلق بـ «مناطق الخطاب المفتوحة» جزئياً، هناك ثمة أضواء كاشفة لموضوعنا، حيث نرى هنا:

أ ـ حقيقة المؤسسة التي يجري التعبير عنها، ووضعها، أو تصويرها، ليست سهلة التركيب، وإنما مرنة، قابلة للانتشار، ولامتلاك أصوات «عديدة» تمنحها فرصة التكلم عنها،

---

(٢٨) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٢٦ ـ ٢٧ و٢٩.

من خلال نقدها وانتقادها، حيث تكتسب من ورائها امكانية حضور ديمقراطي، مغلقة عليها حدودها التي نرى منها ما يظهر عورتها.

ب ـ إن المحروس من الحقيقة، هو ذات السلطة التي تبقى محافظة على وقارها، التي تظهر في هيئة «أبي الهول» متحدية كل كتابة عنها، أو حالة ضدية تجاهها، وهنا لا يبدو المثقف الذي يخصها مقترباً منها، بقدر ما هو بعيد عنها، بتعميم أحكامه. وليس تعميم الأحكام سوى تضييع هوية هذه الذات. أما الممنوع، فيظهر في الخطاب الذي هو حقيقة المؤسسة نفسها، التي تتعالى على كل خطاب. إنها، أي هذه الحقيقة، تبرز بوصفها خطاب الخطابات، لسان حالها في امتلاكها التاريخ واللغة والعقل، الخطاب المغلق على نفسه، حيث يظل المثقف مثقفها الخاص بها، بعيداً كل البعد عنها. أما المفتوح في هذه المؤسسة أو في حقيقة هذه المؤسسة، حيث نجد الكثير من مثقفيها ينبرون «ثورجيين» إلى أبعد حدود «الثورجية»، منتقدين جبروت هذه الحقيقة، دون أن يقربوها. إنهم هنا يعلون من شأنها، ولا يقللون من قيمتها!

ج ـ إن هؤلاء المثقفين، معظمهم، الذين يرفضون الواقع المفروض ـ نلاحظ العلاقة العكسية بين الرفض والفرض قوية هنا ـ يجسدون حقيقة المؤسسة لا السلطة نفسها. فهم في الوقت الذي يصورون عنفها المتعدد، لا يلغون حقيقتها، ما داموا يرتبطون بها، بقدر ما يمدون في عمرها، ويمنحونها تواصلاً أغنى وأخصب.

هـ ـ يشير المذهب إلى الساحة المغلقة للمؤسسة المؤدلجة، التي تعتمد في سياستها الثقافية، أو ثقافتها السياسية على المراوغة والمناورة، من خلال «مجسّديها» أي «الذين استلموا كراسيها» فهي تتكلم من خلال جماعتها، وهي تتواصل خطابياً، الذي هو خطاب حقيقتها من خلال خطاب هذه الجماعة. وإذا كانت جمعيات الخطاب عامة، متعددة، فالمذهب خاص هنا، ولكن هناك تلاقٍ، بين عمومية هذه الخطابات العامة، بدمجها في الجهاز المذهبي. وليس الجهاز المذهبي سوى حقيقة السلطة التي تقمع وتقنع وتجمع وتفرقع، عبر مثقفيها الذين امتصتهم، وأصبحوا جزءاً «عضوياً» فيها، أي تعضوا فيها. وإلا فلنا الحق في طرح هذا السؤال: هل من المعقول أن ينتشر كل هذا العنف المادي والمعنوي في الشارع العربي، خارج الذات المثقفة، أو دون أن يساهم المثقف العربي في مده واخصابه، وارساء التبرير والمشروعية له؟

من هنا يمكن القول إن كل مثقف يشكل سلطة معينة، وفي الوقت نفسه جزءاً من هذه السلطة التي يعبّر عنها، أو يصورها ويتصورها. فتشكيله سلطة معينة، نابع من بعده الفردي، ومن موقفه كذات عالمة، لها موقعها الاجتماعي، ومنظور جياتي محدد، وجزء من هذه السلطة، لأنه ينتمي إليها في امتدادها الاجتماعي، ولذلك نقول إن العنف الذي ينتشر في ظل وضع معين، كالوضع العربي الراهن، له أسبابه ومسبباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية. ومن خلال المؤسسة، يتخذ مشروعيات عديدة، على صعيد التبرير الثقافي، ومن خلال المثقف نفسه. فالعنف كظاهرة اجتماعية وسياسية، وأحد أكبر تجليات المجتمع في

طور الانهيار الشمولي، أو الانكماش في علاقاته الاجتماعية، هو نفسه عصب من أعصابه، يتسلح بثقافة معينة، تكون هي هذا العنف النظري، والتجسيد العملي. . . وكما يقول العالم

«إن الثقافة يُعد من أبعاد السلطة، كل سلطة. ولهذا فإن القول ـ وهنا ندخل في موضوعنا ـ بالثنائية الضدية الاستعبادية أو الثنائية التوفيقية بين المثقفين والسلطة لا يفضي إلى تغييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب، بل يفضي كذلك إلى طمس طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة على السواء. فلا سلطة بغير ثقافة، ولا ثقافة لا تنتسب إلى سلطة ما سائدة، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود»(٢٩).

ولذلك يجب عدم الاقتناع بكل ما يقوله المثقف العربي، في تصويره وتصوره العنف ومشتقاته في المجتمع، خصوصاً إذا كان ينطق بلسان حال مؤسسة رسمية، أو يتكلم في ظلها «أي يكون متزوجاً منصباً فيها» ما دامت هذه المؤسسة قائمة في ظل مؤسسة أكبر، هي مؤسسة السلطة التي تفرز العنف المنظَّم، العلني والسرّي، أو تنتجه بأشكال عدة، وتلقي بظلها «الكهنوتي» المقدس، والمشرعن على المؤسسات الأخرى، وتلحقها بها، وتحدد لها اللغة التي تتكلم بها، والكلمات التي يمكن استعمالها، وكيفية الصياغة، وتضعها أمام «الممكن التفكير فيه والممنوع التفكير فيه». تُرى أليست رقابة المثقف في المؤسسة الثقافية، حيث يحتل منصباً سياسياً، قبل أن يكون ثقافياً. فهو مرغوب فيه أمنياً، قبل أن يكون مرغوباً فيه ثقافياً. ففي مجتمع يفرز العنف، الرضى السياسي أهم من رأس المال الثقافي، أليست هذه الرقابة هي وجه من وجوه العنف؟ ومن هنا تفتقد شهادات الكثير من المثقفين العرب مصداقيتها و «عفتها» الثقافية، وتواصلها الانساني، في ظل التقومن الاقليمي، أو مجتمع القطرنة المسخ.

إن تصنيف علي مصطفى المصراتي المثقفين وارد ومعقول هنا، حيث يقول: «إن المثقفين، بصفة عامة، في عالمنا المتخلف، المتطلع نحو التحرر ثلاث شرائح، لا شريحتان فقط: فئة لا تظلموها، عرفت السجن والاعتقال وضنك المعيشة ومصادرة الكتاب، وادرسوا تاريخ المرحلة من الحرب العالمية الثانية إلى الآن. وفئة واكبت السلطة، بحكم تكوينها النفسي وثقافتها وبحكم معيشتها. والفئة الثالثة، وأنا أدرس تاريخ المرحلة ككاتب وقارىء، هي تلك الفئة التي تدفع إلى السلبية. لا مع السلطة ولا ضد السلطة. وذلك هو الانطواء الذاتي للفنان أو الكاتب»(٣٠).

إننا لا نقصد أن كل مَنْ تكلم من خلال المؤسسة، أصبح منخرطاً فيها، وإنما نريد التأكيد على حقيقة أساسية، من وجهة نظرنا طبعاً، وهي امكانية بقاء دور رجل السياسة الرسمي قائمة، وأن «الملتزم» بالمنظور السياسي السائد، الرسمي، ظل حاملا طقسية الخطاب السياسي، ومجسّداً دلالاته، ومنفِّذاً «وصاياه»، وأنه ليس كل خارج على المؤسسة، هو المثقف «الرمز» المجسد طموحات الجماهير العريضة، ولكن الذي نريد ذكره هنا، هو أن هذا «الخارج» أو الذي لا ينطق بلسان المؤسسة يكون تعرُّضه للعنف وارداً، وأنه يكون معرَّضاً للملاحقة وللقمع أكثر، ومن هنا يشكل تعبيره التصوري والتصويري، أكثر مصداقية

---

(٢٩) محمود أمين العالم، «إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة،» الفكر العربي، السنة ٩، العدد ٥٣ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨)، ص ١١.

(٣٠) المجلس القومي للثقافة العربية، المثقف العربي بين السلطة والمجتمع: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع: وقائع حلقة الرباط الدراسية، ٤ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥، ص ٤٥.

وواقعية! لكن ما يمكن التركيز عليه، هو ما يتعلق بالصفات الجامعة المانعة لهذه التصورات والتصويرات الفكرية للمثقف العربي، والتي توضح الأساس اليومي الذي يتلمسه ويتمعن فيه بشكل ما أو بآخر، وهذه الصفات عديدة، منها:

أ ـ المثقف يرى ويستوعب الواقع، ويشعر بوطأته، أكثر من أي إنسان آخر، وهذه الرؤية تعبير عن موقف خاص به، نابع من موقفه الحياتي والفكري الايديولوجي، وهذا الاستيعاب قائم على تمعن معين في الواقع نفسه!

ب ـ إن الشعور بالمسؤولية موجود تجاه الواقع عند المثقف، أكثر من أي انسان آخر، انطلاقاً مما تقدم!

ج ـ إن أي تفكك في المجتمع، يؤثر مباشرة في نتاج المثقف وموقعه الحياتي والاجتماعي!

ولذلك فإن ما يبرزه هذا المثقف، هو نتاج هذه المتابعة للواقع، ونتاج هذا التأمل الفكري، وحصيلة ممارسة يومية، وهو من أكثر أفراد المجتمع احساساً بأهمية الاستقلال الذاتي تجاه الواقع، ومن أكثر هؤلاء محاسبة من قبل «الآخرين»، ما دام المثقف هو عصب الأمة الحسّاس، حتى أكثر من السياسي الذي يدير شؤون الدولة. إن الجلاد، يلاحَق باعتباره «ينتج» قمعاً من خلال المؤسسة التي وظفته فيها، ولكن المثقف يلاحَق ويحاسَب لأنه يحوّل هذا القمع إلى بطولة أو تأديب، ويجعل من العنف، حين «انخراطه» في مؤسسة السلطة القامعة، مشروعاً يومياً، وعملاً أخلاقياً تطهيرياً، ولذلك فإن حرصه على «الأمن» يكون هاجسه الأساس، لأنه يظل في المقام يعبر عن ذاته بوصفه مثقفاً لا سياسياً، وبوصفه لسان أمة، لا «ضابط أمنها». لكن يظل السؤال الكبير طارحاً نفسه هنا، وهو: في أمة كبيرة كالأمة العربية، ما هو عدد المثقفين الذين يرقون إلى مستوى «المثقف» بالمعنى الكامل للكلمة، والذين انخرطوا في «المؤسسة» وتكيفوا معها، وجعلوا من أنفسهم «نموذج النماذج» بالنسبة إلى المثقف الوطني والقومي، وجسّدوا خطاب السلطة العنفي، في ظل «انحطاط الثقافة» التي هي ثقافة «أقلمة» و«قطرنة» و«ثورجية» و«بطولات قومية زائفة»؟ أليس السؤال حاملاً جوابه الفصيح؟

ثالثاً: صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي/ الانتقادي[31]

إنه مشهد آخر للعنف، عنف يتجلى بقوة في خطاب المثقف العربي النقدي/ الانتقادي! وهو يعبر عن كثير من المراهقة الثقافية، والنزوع الثقافوي، والثوروية، والبداوة الممدنة في صاحب هذا الخطاب! إن أي نقد، لا يخلو من عنف، ولكن يجب أن نميز بين عنف وآخر، فعنف المؤسسة القامعة، الذي يخدم الأقلية، غير عنف الأغلبية الذي يكون

---

(٣١) هذا العنوان الفرعي يشكل مشروع دراسة موسعة ولذلك جاء حقله مكثفاً ومختصراً.

هـدفه التحـرر من هذا العنف المتمـأسس المشرعن. وهذا يعني أن ضرورة التمييـز بـين نقـد وآخـر، يقومـان على العنف، واجبـة، بل لا بـد منها، إذا كـان أحدهمـا يشرعن لما هـو غـير عقلاني وواقعي، ولا يخدم إلاّ مصالح الأقليـة، ويكون الآخـر في اعتماده العنف لغـة، أداة، امكانية أخيرة، لكشف حقيقة الآخر نقيضه أو عدو أمته[٣٢]. إن كل نقد هو عنف بشكل ما، أو بآخر، ما دام يسعى إلى الكشف عن حقيقة معينة، يسعى ممثلها، المعـبّر عنها، مجسـدها، سترها، تمويهها، تغييبهـا، لا يكون اظهـارها مفيـداً له. ولكن ليس كـل عنف هو نقـد، إذا انطلقنا من مفهومنا وتصورنا للنقد وكيفية اعتماده على العنف «إلى حـد معين»، ومـا دام هذا العنف يعتمـد المفارقـة والعلاقـات الضـديـة (إمـا ـ أو)، فمثـل هـذه العـلاقـات، لا تنبىء بالتكامل، ولا تقوم على الحوار، بقصد خدمة الحقيقة التي تفيد «الجميع» أو «الطرفين» هنـا، بقدر ما يسعى أحدهما إلى إلغاء الآخر. وليس الغاء الآخر سوى اعلان للعنف السافر وتغييبه كلياً، أو امتلاكه! إن هذه القضية شائكة وحساسة وخطيرة بحق، يشكـو منها المثقف العـربي كثيراً، فهو يعيشها على أكثر من صعيد، وفي أكثر من مجال، سواء بالنسبـة إليه ذاتيـاً، أو من خلال ما يقرأ ويسمع. وصعوبة القضية هذه، تقوم على هذا السؤال:

ما المعيار الذي يسم، أو يدين نقـداً ما بـالعنف، الذي يلغي صـاحبه من يـوجّه إليـه بالنقد؟

طبعاً هناك قواعد، وشروط للنقد، ولكنها في جوهرها لا تعتمد صيغة العلم. وبوسـع المثقف الناقد هنا البحث عن سبل وحجج كثيرة، من وجهة نظره طبعاً، يدافع بها عن وجهة نظره، ويعتبر العنف النقدي/ الانتقادي لديه مشروعاً، بل عقلانياً! هل هذا يعني أننا دخلنا في دوامة عنيفة لا نستـطيع الخـروج منها؟ كـلا، فبالـوسع ذكـر نماذج «متنـوعة» في الأدبيـات الفكرية الحديثة أو المعاصرة، تصلح لتأكيـد «لاعقلانيـة» هذا العنف، الـذي يعتمد صـاحبه على علاقات ضدية، غالبـاً، وعى ذلك، أم لم يعـه، وهذه النـماذج تظل مرهونـة بتاريخهـا، وبـظروفها الـزمكانيـة، والمنهج المعتمـد قبل كـل شيء. . . يقـال: غلطة الشـاطـر بـألف. . والقصد بذلك بالنسبة إلى موضوعنا، هو أن المثقف العربي، بقدر ما يتصـدى لمسائـل كبرى، لها أهميتها في المجتمع، وبقدر ما يضع نفسه في مركز مكشوف أو بارز ـ وهل هناك ما هو أكثر بـروزاً من الكتابـة في مجلة، لها قنـوات انتشار عـديـدة، أو في كتـاب، أو من خـلال جهـاز اعـلامي هو وسيط جمـاهيري ـ تكـون مسؤوليته كبـيرة، والغلطة الصغـيرة جـداً، تكـون لهـا قيمتهـا، وعلامتهـا، ما دامت تؤثـر في المجتمع، أو لهـا انعكاس سلبي عـلى أفراد المجتمـع! يمكن القـول بادىء ذي بـدء، ان معظم المثقفـين العرب ـ إن لم يكن جميعهم ـ متـورطون في

---

(٣٢) انظر حول ذلك، نقد مفهوم العنف في: فريـدريك انغلز، ضـد دوهرنـج، ترجمة محمد الجنـدي وخيري الضامن (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٤)، ص ١٨٥ ـ ٢١٦، وفرانـتز فانـون، «مفهوم العنف ونقـده،» في: جاك ووديس، نظريات حديثة حول الثورة: ماركيوز والعالم العربي، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)، ص ٢٣ ـ ٤٥.

مثل هذا النقد، الذي يعتمد العنف في أكثر من موضوع يكتبونه، أو جلسة يتكلمون فيها ويتناقشون، والعنف هنا يبرز في:

١ ـ صياغة الكلام الذي ينسجه أحدهم، هذه الصياغة التي تضع صاحبها في موقف العارف، العالم أكثر من سواه في مثل هذه الكلمات، بل إنني أرى هناك ملاحظة فات الجميع ذكرها، الفكرة الأساسية الغائبة هي ان... اما ـ أو... الخ.

٢ ـ الدفاع المستميت عن فكرة ما، من خلال اطار منهجي محدد، باعتبارها أوضح الأفكار، وأكثرها جوهرية واستراتيجية، والرفض القاطع لأية فكرة أخرى، من خلال تمسكه بالفكرة المعتبرة «جوهرية»!

٣ ـ الأحكام القطعية، أو ما يسمى «الصرامة العقلية» التي تغلق النص بإحكام، وتضع العالم وتحبسه داخله، لأن صاحب النص يعتقد أنه هو الذي اكتشف هذا العالم الذي يجهله الآخرون «من زملائه» ويبحثون عنه في الكتابة.

٤ ـ مقاطعة مثقف مثقفاً آخر، منطلقاً من موقف اللاتكافؤ، فالمقاطِع يعتبر الآخر غير أهلٍ للاستماع إليه حتى النهاية، أو اعتماد أسلوب حاد في الحديث، أو اتخاذ حركات معينة، مضفياً على نفسه حالة «مثقف متميز» في الجلسات الفكرية المكشوفة!

إن هذا التورط الجزئي أو الكلي في النقد الذي يعتمد العنف أسلوباً في محاولة إقحام الأطر «إذا كان مفكراً، أو جهة، أو جماعة...». والمتداول في كتابات المثقفين العرب «ولا أستثني نفسي منهم» يعبر عن وضعيات اجتماعية، فكرية، سياسية مختلفة... ويشير إلى بنية النظام الاجتماعي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية، فكل نقد يحمل تاريخ مجتمعه، لغته السائدة، محركاته المجتمعية، وهذا يعني أن مجتمعاً متميزاً «كالمجتمع العربي الراهن» يعاني حالات تفكك في علاقاته الاجتماعية عامة، وأزمات سياسية حادة، وتفاوتات طبقية مخيفة، وانتشار قيم أخلاقية لا تعبر عن غاياته المنشودة القومية والوطنية، وبروز العصبيات القبلية والعشائرية والطائفية، وتمجيد القطرنة، والزعيم الاقليمي، ومثل العسكرتاريا المقطرنة، لا بد أن يتوزع المثقفون في مجتمع كهذا، مصابين بدائه، بشكل ما، أو بآخر، وتنعكس آثاره عليهم، هذا إذا لم يساعد هؤلاء، من خلال نسبة منهم، كبيرة بالتأكيد، على رواج مثل هذه القيم المعبرة عن مجتمع في طور الانهيار والتشرذم... وما دام المثقفون أنفسهم، ليسوا طبقة، فوق المجتمع وإنما ينتمون إلى فئات، طبقات، شرائح اجتماعية متفاوتة ويعبرون عنها.

إن صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي/ الانتقادي، تكشف لنا عن حقيقة المثقف الاجتماعية والفكرية، والأمثلة التي سنذكرها هنا، كنماذج حية، لا تعني أنها هي الوحيدة، الموجودة، ولكنها فقط لاثبات ثورة العنف هذه؛ وليس هدفنا التشهير بأصحاب هذه النماذج من صور العنف، فهي متعددة ومتنوعة، وإنما محاولة للوصول إلى حقيقة نبتغيها، وهي في مجتمع يعاني أزمات «فولكلورية متنوعة» كالمجتمع العربي، أولى بالمثقف العربي، أن «يضبط انفعالاته» قدر المستطاع، وأن يكون أول الساعين إلى ايجاد مخرج من هذه الأزمات،

ونشدان الغايات المجتمعية المثلى، لا أن ينطلق من تلك المقولة النرجسية، وهي «أنا النقد» أو «أنا الحقيقة»!

في كتابه رودنسون ونبي الاسلام نكتشف صورة عنف واضحة، عند حسن قبيسي، وصورة العنف هذه تتجلى في إلغائه كل أثر ايجابي للمنهج الماركسي في دراسة التراث العربي الاسلامي، وكل قيمة تاريخية للماركسية. وتبلغ صورة العنف سطوعها، في اشارة الكاتب إلى أولئك الماركسيين العرب، الذين درسوا هذا التراث، والتاريخ العربي - الاسلامي، وتحولاته، دون أن يقدموا شيئاً ذا قيمة. ومن خلال ملاحظة «عابرة» جعلها هامشية، لتأكيد هامشية دراسات هؤلاء «قد يضرب المرء صفحاً عن محاولات «المخضرمين» - التي ولدت ميتة على كل حال، كمشروع «طيّب تيزيني ومحاولة حسين مروة (بما فيها رد نايف بلوز عليها) فهي محاولات تسعى إلى الهيجا بغير سلاح سوى المفلول منه»(٣٣).

بل إن العصبية النقدية، والتعصب المنهجي، يتجليان عند المثقف، بحيث ينسيانه ما هو فيه، ويؤثران سلباً في شخصيته، أو يظهران لاموضوعية هذا المثقف، التي تعتمد العنف أسلوباً، في تحقيق هدفه، وفي الحالتين يغيب النقد، كما في «مناقشة؟» حسن قبيسي ترجمة نظير جاهل كتاب الفكر البري لمؤلفه شتراوس وتعليقاته عليه، ولا نعتقدها مناقشة، بقدر ما تبدو سيلاً من التعليقات الساخرة، والاستهزاء، والاستصغار، وحتى «التحقير» للمترجم، من المقدمة حتى الخاتمة، يبرز العنف حاداً، ملغياً كل حضور فكري للآخر. فنظير جاهل متهم بالجهل و «التزوير والافتراء والضلال والتزييف والتضفدع (اعتباره ضفدعاً)... الخ» معتمداً الاستشهاد بآيات قرآنية، وأقوال تراثية من باب السخرية من الكاتب، ومحاولة تصفيته معنوياً، حيث نجد عشرات الأمثلة والصور والتشابيه والتعابير التي تحط من شأن الكاتب، ويصبح شتراوس ساحة صراع بينهما، إلى غير ذلك من الكلمات التي يسعى حسن قبيسي من ورائها إلى إبراز هويته كمثقف، في مقالته الطويلة هذه، ورغم أنه يقول في النهاية: «وإذا كنت لاحظت في كتابتنا شيئاً من المزاح فاعلم أنه يخفي غير ما يبدي، وأنه جدّ إذا اجتُلب ليكون علة للجد»(٣٤). فمثل هذه المناقشة القطعية التي هي في جوهرها، وثوقية، ما دامت تلغي كل وجود للآخر، لا يمكن أن تأتي بفائدة، حتى وإن كانت تحمل صواباً، ما دام الأسلوب يتجلى عدوانياً، أو يؤطّر بالعنف، بل تثير رد فعل أعنف، وهذا ما لجأ إليه نظير جاهل في رده على مقالة حسن قبيسي. وانطلاقاً من مقولة «معالجة الخطأ بالخطأ خطأ مضاعف» يمكن القول: إن نظير جاهل لم يقتصد في العنف، بل بذل قصارى جهده في «الحط» من قيمة «زميله»، وإن جاءت الكلمات والعبارات التهكمية العنفية أقل من التي اعتمدها «الآخر» حيث يتهكم على مجلة الواقع التي نشرت المقال، وخليط الأسماء غير المتجانسة المشاركة في

---

(٣٣) حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام: مقدمة حول التفسير المادي - التاريخي لنشأة الاسلام (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٣٠.

(٣٤) حسن قبيسي، «بغية السائل ودليل المتحري، في ترجمة الدكتور جاهل لكتاب «الفكر البري»،» الواقع، السنة ٣، العددان ٧ - ٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٢٥١ - ٢٩٣.

اخراجها، ويظهر حسن قبيسي تحت اسم «الشـاطر حسن» أو «أبي جهـل» ويضع «كـخ كخ» على وزن «بخ بخ القبيسية» و«العاقل الحكيم»(٣٥).

ويعتبر رد طيب تيزيني على مقالة كتبها محمد كامـل الخطيب ينـاقش فيها حـواراً أجري مع تيزيني في إحدى الصحف السورية منذ ثـلاث عشرة سنة، مشحـوناً بـالعنف الذي يلغي الآخر، ويبرز صاحبه بوصفه الأعرف من أي كان، حيث يصفه بـ «أحد المتعـاملين الحمقى ـ وما أكثرهم» أو «الـدعي المتعـالم»(٣٦). إن هـذا الـوصف لا نعتقـده معبّـراً عن منطق مـوضـوعي، وشخصية تؤمن بأي حوار، لا يصب في مصبها، بل يعبّر عن أنوية ثقافية صارخة!

ـ أليس منطق محمد عابد الجابري في كتابه الخطاب العربي المعـاصر يعتمد عـلى عنف جلي، رغم أنه لم يستخدم ألفاظاً، جارحة ولكنه اعتمد منطقاً قطعيـاً، رفض من خلالـه كل أنواع الخطاب العربي المعاصر؟ وهكذا بالنسبة إلى كتابه الآخر نحن والتراث، فكل القراءات في التراث سلفية، أي غير ذات قيمة(٣٧)!

ـ ونجـد في وصف ادونيس الفكر العـربي، حالـة نفسية ممـزقة، وعنفـاً في سحق هذا الفكر، وهو يساهم فيه: «هذا الشبح الذي نسميه الفكر العربي المعاصر، أتهمه، وأنا جزء منه بأنه عاجـز جاهلي لا يعرف أحداً، لا العربي ولا غير العربي، لا يقدر أن يـطاول أحداً، لا العـربي ولا غير العـربي، أتهمه بأنه تابع جبان مسحوق»(٣٨). إنه عنـف مزدوج، فهو يدمر من خلاله وبه ذاتـه، وفي الوقت نفسـه يدمر الآخر، وما يمثله ويطرحه من فكر، ولكن تشخيص حالـة كهذه يـظل سلبياً لا ايجـابياً، فمثـل هذا المـوقف الانفعالي، والمتشنـج، لا يوضـح شيئـاً، بقـدر مـا يسـاهم في خلق بلبلة فكرية، وتعميق الأزمة، ويبرز الاختلال التوازني لموقف المثقف الفكري نفسه.

ـ وهنـاك مثال آخـر طريف «مـرعب» بحق، وهـو ذلـك العنف الـذي يـزركش تلك التعقيبات، على بحث محمود أمين العالم في مجلة الوحـدة وخاصـة تعقيب محيي الدين صبحي الذي يحوي الكثير من المفردات «الارهابية» في محاكمته نص «العالم»، وتعقيب عمر الحـامدي بشكل أقل(٣٩).

---

(٣٥) نـظير جاهـل، «حـول نقـد حسن قبيسي لمقـدمـة «الفكـر البـرّي»،» الفكـر العـربي، السنـة ٦، العددان ٣٧ ـ ٣٨ (كانون الثاني/ يناير ـ أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٧.

(٣٦) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ط ٢ (بـيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣٧) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٣ (بيروت: دار الطليعـة، ١٩٨٨). الخطابات المـرفوضـة هي: النهضوي ـ السيـاسي ـ القومي ـ الفلسفي، «أي المـوجودة كلهـا»، ونحن والـتراث: قـراءات معـاصرة في تـراثنـا الفلسفي، ط ٥ (الـدار البيضـاء: المـركـز الثقـافي العـربي، ١٩٨٦). والقراءات السلفية المرفوضة ثلاث هي: الدينية ـ الاستشراقية ـ الماركسية، «أي الموجودة كلها أيضاً».

(٣٨) علي أحمد سعيد [أدونيس]، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافـة عربيـة جديـدة (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ١٥.

(٣٩) انظر: الوحدة، السنة ٥، العددان ٥٨ ـ ٥٩ (١٩٨٩)، ص ١٨ ـ ١٩.

وفي نقد برهان غليون الفكر العربي، الذي لا يحتاج إلى توضيح، يبرز العنف التصفوي «ماكروسكوبياً» «الفكر العربي ما زال حتى الآن تغيراً بلا مشروع، لم يتجاوز مستوى الحس المباشر، والقريب المدى والزمني المؤقت، لم يصبح بعد فكراً تاريخياً، ولهذا السبب ليس له تاريخ»(٤٠). ترى كيف يفهم برهان غليون التاريخ؟ وكيف يفهم الفكر العربي ويستوعبه، ليلغيه تاريخياً، أو يخرجه من التاريخ، أليس العنف الأنوي بارزاً هنا؟

إن الدراسة الجميلة «رغم منهجها الفرويدي» التي أنجزها علي زيعور حول موضوع كهذا، وتحت عنوان موح، هو «من المناهج التحتلفظية: في اكتشاف الصحة النفسية للناقد والكاتب» تعتبر مفيدة في مجال كهذا، بخاصة حيث يتناول وفق منهجه المعتمد، تحليل شخصيتي أدونيس وصادق جلال العظم اللذين تبادلا النقد «بعنف» في احدى المجلات العربية دراسات عربية من خلال المفردات المتداولة في مقاليهما، فهو يشير من ضمن ما يشير إلى النقد العنفي، من خلال مواقف انتقائية، يتسلل عبرها الناقد، «للتمكن» من الآخر. يقول علي زيعور محقاً بنسبة كبيرة جداً: «يبدأ الناقد عمله مدفوعاً بتوتر داخلي، ينشأ من إرادة الوصول إلى الهدف الذي هو التقييم، فتصادفها صعوبات الفهم، وعقبات الشرح التي تعطي التوتر اندفاعه أو وهنه بحسب قوة تلك الارادة. وللتخلص من هذه الحالة النفسية يبدأ البحث والتنقيب والتدبّر. هنا، أي في العقبات المذكورة، يكمن سبب العشوائية الظاهرة في أعماق الكثيرين من النقاد، فأفعالهم مع شدة التوتر والقلق الناتج كما رأينا من صعوبات الفهم والشرح تدفعهم للبحث عن مخرج، عن قشة يتمسكون بها لمهاجمة المؤلف، أو تكرار نقد قطعته، فيؤولون، ويشوهون، ويفهمون بحسب إدراكاتهم ورغائبهم».

ثم يقول في الصفحة التالية: «لكن القضية ليست قضية عراك ومدافعة عن النفس فقط. إن امكانية التراحم والمحبة أقوى، بل وهي الوجه الثاني للعملية نفسها. لقد قال الأقدمون بقيم القلب ثم كررها وأوضحها بعض الكتّاب والصوفيين. وهكذا فالقول بضرورة هيمنة التعاطف والمحبة على العمل النقدي للوصول إلى نتيجة بناءة هو الواجب، وهو المناقبية التي تنبع من المعرفة الصحيحة لسيكولوجية النقد والناقد. ذلك أمر معروف بأن المعرفة التامة السليمة للنفس البشرية تقود الإنسان إلى المستوى الأخلاقي بلا ريب. هنا نكرر أن الـ «ما أعرف» يستطيل، فيطال أو يبلغ الـ «ما أريد»»(٤١).

إن الأمثلة السابقة المذكورة، حيث ينتمي «أصحابها» إلى مناهج وتيارات فكرية مختلفة كل الاختلاف، تبرز لنا إلى أي مدى هو العنف «مستشر» في خطاب المثقف العربي. والسؤال هنا ليس: لماذا يبرز المثقف العربي عنيفاً في خطابه، وإن كان هذا السؤال مشروعاً، ولكن، ما الذي جعل العنف «يزركش» هذا الخطاب، قبل كل شيء؟ إن الذي نعتقده هو أن هناك عدة خلفيات لهذا التجلي:

---

(٤٠) غليون، مجتمع النخبة، ص ٤٣.

(٤١) علي زيعور، «من المناهج التحتلفظية في اكتشاف الصحة النفسية للناقد والأديب،» الفكر العربي، السنة ٧، العدد ٤٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٦)، ص ١٧٣ - ١٧٤؛ ادونيس في نقده لكرّاس صادق جلال العظم: أدونيس، «جنون اتهام الآخر كما يتجلّى عند صادق العظم،» مواقف، العدد ٤٣ (خريف ١٩٨١)، ودراسة العظم كرد عليها: صادق جلال العظم، «أدونيس والنقد المنفلت من عقاله،» دراسات عربية، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٨٢).

ـ هناك **البعد التاريخي**، فالعنف، الذي هو ظاهرة اجتماعية مشروطة بأسبابها، له إطاره التاريخي «الجينالوجي». فالعصبية القبلية أو العشائرية، شكلت مصدراً للعنف، بوصفها أولاً أسلوباً من أساليب البقاء «قديماً» قبل الاسلام، وكانت تظهر حتى مع الاسلام، في اللحظات الحرجة، فهي لم تمت، وإنما تنحّت، أي حين كان «أحدهم» يشعر بضيم ما، فيستنجد بعصبيته، كي يثبت وجوده، بل الاسلام نفسه، كُيِّف كثيراً مع هذه الحالة، حين كان يحدث انكماش في حدود الدولة العربية الاسلامية، أو وقت التنازع والنزاع حول، وعلى السلطة. وهذه العصبية استمرت حتى اليوم، معبرة عن بقاء المجتمع العربي، في حدوده الـ «ما دون مدنية» فصرنا نألف وجود عصبيات اسلامية، وعصبيات قومية «ضيقة»، وعصبية ماركسية، وعصبية بنيوية، وأخرى «فرانكفورتية». . .

ـ وهناك **البعد الاجتماعي**، إن بقاء العلاقات الاجتماعية رهينة أشكال انتاجية غير متطورة «ليست برجوازية على كل حال» مع انتشار قيم فيودالية ممدنة، وزع العنف، من خلال هذه العلاقات، بشكل يضمن توزيع المناصب والأشكال الوظيفية وطبيعتها، لصالح الأقلية، ضمن أطرها المغلقة.

ـ وهناك **البعد السياسي**، إن السياسة لسان حال مجتمع، ولكنها أحد تجلياته الطبقية، ومن هنا يكون العنف الموجود، ممهوراً بختم المؤسسة السياسية، التي تشرّع لتلك العلاقات الضامنة لوجودها نفسها.

ـ **البعد الاقتصادي**، بُعد أساسي من أبعاد العنف، أو مولّد له، فالملكية قائمة على الاحتواء، على ضم الآخرين، شاؤوا أم أبوا، وهم الأكثرية هنا، إلى المؤسسة القائمة، وليس الضم سوى هذا المظهر العنفي، الذي يقي هذه الملكية الضيقة!

أليس من حقنا أن نقول إذاً، إن صورة العنف في خطاب المثقف العربي النقدي/ الانتقادي، هي صورة واقع حي، هو جزء منه، يساهم فيه سلباً أم ايجاباً أولاً، وحقيقة هذا الواقع، الذي يتجلى في امتداده الاقليمي، القبلي، الطائفي، يرغم المثقف على تبنّيها، أو يساهم في «تحصينها» لأنه من نتاج مجتمعه، وما ينتجه بدوره، يحمل سمات هذا المجتمع، وينطبع بها!

القسم الثاني

الثقافة العربية

الفصل السادس

الثقافة العربيّة بين الوحدة والتكامل (*)

سيّد سعيد (**)

يمثّل التكامل الثقافي إحدى النتائج المحتملة للتفاعل الثقافي، وتتم عملية التفاعل الثقافي بين هذه الشعوب العربية دون شك. غير أن هذا التفاعل يتخذ صوراً شديدة الاضطراب وربما يجري في اتجاهات متعاكسة. ويمكن القول إن استقراء الاتجاهات الحالية للتفاعل الثقافي بين الشعوب العربية لا يطمئن النبوءات المتفائلة التي كرستها الدعوة العاطفية للوحدة العربية. إن البحث عن الأسباب الكامنة وراء بعض الاتجاهات الضارة للتفاعل الثقافي يمثل أحد واجبات المثقفين العرب، كما أن بذل الجهود لتصحيح اتجاه التفاعل الثقافي وقيادته نحو التكامل يمثل واجباً كفاحياً أمام هؤلاء المثقفين.

ودون الاغراق في الدعوة إلى تخطيط هذا التفاعل التي قد تستند إلى مفاهيم مثالية حول الهندسة الاجتماعية لا تنطبق بصورة خاصة على مجال التفاعل الثقافي، فإن من واجبنا أن نساهم بأسلوب علمي في الدفع نحو هذا التكامل الثقافي بصورة برنامجية.

ومن البدهي كذلك أن برنامجاً علمياً للتكامل الثقافي لا يمكنه أن يجد أساساً موضوعياً إلا في حقل برنامج الكفاح لتغيير الواقع العربي بصورة شاملة، ففي واقع الأمر يخضع التفاعل الثقافي بين الجماعات والشعوب للقوانين الاجتماعية العامة التي تحكم العلاقات بين هذه الجماعات والشعوب. وهنا يمكن التمييز بين محتوى عملية التكامل الثقافي والمستويات التي تتم عبرها والتي تحدد أيضاً مدى اتساع هذه العملية أي مدى انتشارها في جسم الأمم.

فمن الناحية الأولى يلزم أن نبدأ بالقول بأننا لا نوافق على الفكرة القائلة إن الميراث الثقافي المشترك يمثل أساساً كافياً للوحدة الثقافية بين الشعوب العربية، وإن كان يمثل أحد

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩)، ص ١٤٠ ـ ١٥٠.

(**) كاتب مختص بدراسات علم الجمال وسوسيولوجية الثقافة العربية، مخرج وناقد سينمائي.

الشروط المؤاتية لقيادة التفاعل الثقافي نحو التكامل. فهذه العملية الأخيرة تتم عبر توحيد أسلوب الانتاج والسوق القومي بصورة تشيع الاتجاه الأساسي لثقافة الطبقات السائدة التي تستطيع عادة أن تدمج في بناء ثقافي متكامل الميراث الثقافي للأمة إلى جانب الميول الجنينية لتجاوزها. وتتصف عملية التكامل هذه بالشمول أي بتناولها مختلف مناحي وجوانب الحياة الاجتماعية وافرازاتها الثقافية الواعية ذاتها أو الكامنة موضوعياً وراء الممارسات والتقاليد.

ومن ثم لا يستطيع التفاعل الثقافي بين الشعوب العربية أن يفلت من الأنماط المحددة للعلاقات الاقتصادية والسياسية بين البلدان العربية وأن يكتسب ما تشيعه اجتماعياً من مضامين، غير أن الكفاح المشترك الذي يتجسّد مادياً لتجاوز هذه الأنماط ينتج أيضاً أنماطه الخاصة للتفاعل الثقافي. ولنضرب مثالاً واحداً لتوضيح هذا التباين: فهناك دون شك فارق جوهري من حيث المضمون ومستوى التفاعل الثقافي بين جماعات العاملين من مختلف البلدان العربية في البلدان العربية الغنية، أو السياح العرب في البلدان العربية الفقيرة، وبين التفاعل الذي يتم داخل حركة الثورة الفلسطينية بين المناضلين من مختلف البلدان العربية. ويمكن القول بصورة عامة إن الطبيعة التنافسية للنظم الحاكمة في البلدان العربية وواقع تفوق اندماجها في الغرب الرأسمالي على روابطها القومية ينعكس في الأنماط المشوهة للتفاعل الثقافي. إن المقال الحالي لا يستهدف تناول جميع جوانب عملية التفاعل الثقافي بين الشعوب العربية، وإنما يرمي فقط إلى تناول بعض جوانبها. فمن حيث المضمون نأمل أن نكشف عن الفجوة الكبيرة بين المضمون المرغوب فيه للتفاعل الثقافي ووظيفة التكامل الثقافي في تحقيق الأهداف القومية العليا من ناحية، وبين المسارات الحالية للتفاعل الثقافي التي يحددها الخضوع لمتطلبات السوق الرأسمالي والهيمنة الشاملة للثقافة الرسمية. أما على صعيد مستويات التفاعل، فإننا نميز بين التفاعل على صعيد الانتاج الثقافي والمثقفين العرب باعتبارهم وسيطاً بين الميراث والتجديد، وبين التفاعل فى مختلف وحدات الحياة الاجتماعية.

سوف يجد الوطن العربي نفسه عاجلاً أم آجلاً، باعتباره جزءاً مهماً واستراتيجياً من هذا العالم الذي يتجه بقوة نحو التكتلات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى، واحداً من تلك المجموعات التي تبحث لنفسها عن صيغة من صيغ التكامل يدافع بها عن مصالحه، ويحل من خلالها مشاكله. وليس هناك في اطار الواقع العربي الراهن وأنظمته السياسية المختلفة صيغة أفضل من صيغة التكامل تحت شعار القومية العربية.

لقد أصبح التكامل سمة من سمات العصر، أخذت به شعوب ودول لا تربطها رابطة معينة إلا رابطة المصالح المشتركة، فضلاً عن أنه لا تتوافر لها مقومات التكامل توافراً علمياً يحتم عليها اقامة التكامل بينها. وإذا كان واقع الأمر كذلك بين دول مختلفة من جميع النواحي التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، فما بال أقطار الوطن العربي التي ارتبطت بوحدة شاملة عبر القرون الطويلة؟ ولقد أكد كافة الخبراء، والمهتمون بشؤون التكامل والتكتلات، أن الوطن العربي يمثّل أفضل نموذج للتكامل الشامل، خاصة وأن الدراسات تؤكد أن قطراً عربياً واحداً لا يملك متفرداً مقومات النمو والتقدم، وإنما تتوافر له كافة الشروط الضرورية لكسر حلقة

التخلف عن طريق التكامل الذي يوفر عناصر نموذجية لهذا النمو.

والحديث عن الوحدة العربية في إطار الظروف الراهنة للواقع العربي، هو حديث ـ فيما أتصور ـ عن المستقبل، ولكن الأساس العاطفي للواقعة القومية للوحدة لا يقدمنا إلى الأمام. ونحن هنا نتحدث عن الوحدة السياسية في شكل أمة التي ـ كما يقول سعد زهران[1] ـ لا تقوم إلا إذا استطاعت طبقة اجتماعية متحكمة في جهاز الدولة المركزي أن تضمن وحدة اقتصادية لحياة الجماعة، أي إذا كان تنظيم الفائض، وتنظيم تداوله وتوزيعه من قبل هذه الطبقة المسيطرة يخلق تضامناً في مصير الأقاليم المتعددة. ويقدم سمير أمين فهماً جديداً للأمة إذ يقول إن هذه الطبقة الدولة ليست الوحيدة من بين الطبقات الماقبل رأسمالية التي توجد وراء الواقعة القومية. وهو يضرب مثالاً باليونان القديمة والوطن العربي. ففي اليونان القديمة توجد أمة، رغم غياب السلطة المركزية حيث إن هذه السلطة لا تظهر إلا في شكلها الجنيني والتي كانت تعبر عن نفسها في الاتحادات والتحالفات التي كانت تقوم بين المدن اليونانية. والوطن العربي يشكل أمة من هذا النوع، فالأمة العربية موجودة رغم غياب سلطة الدولة المركزية[2].

وأياً كان الأمر، فإن الوحدة السياسية ستظل أعلى أمنية للمواطن العربي، لأن بها وحدها تستكمل الأمة وجودها في هذا العالم الذي لم يعد فيه مكان للدول الصغيرة والوحدات المجزأة، والذي يفتح المجال فقط للدول الكبرى ذات الأراضي الشاسعة والموارد الضخمة والطاقات الهائلة، وأمتنا العربية إذا توحدت لن ينقصها شيء من هذا كله.

ولكن تحقيق الوحدة، كأي حدث تاريخي، مرهون بشروط موضوعية. غير أن الظروف الموضوعية وحدها لن تحقق الوحدة، فلن تكون ثمة ظروف موضوعية كاملة من أجل تحقيق الوحدة في يوم من الأيام، ولا بد من التدخل المقصود والمخطط.

وإذا كان مطلب الوحدة هو على الأقل رد فعل ضد التجزئة الاستعمارية حالياً، فإنه يجب أن يتجاوز ذلك مستقبلاً لتنظيم بناء أمة، فهو تحدٍ مستقبلي لما يجب أن تكون عليه مرحلة التركيب في عالم ينقسم إلى دول فقيرة ودول غنية، وبحيث يمكن أن تشارك الحضارة العربية القادمة في الحضارة الانسانية. فإذا كان هذا هو طموح الأمة العربية، فإن عليها أن تخلق المناخ الذي يهيّء للظروف الموضوعية النضج، ويعتبر التكامل الاقتصادي والثقافي، أحد المراحل الهامة لتهيئة هذه الظروف الموضوعية للتبلور.

وتؤكد برامج التنمية الاقتصادية في أرجاء الوطن العربي، بشكل أو بآخر، ضرورة التنسيق والتكامل في المجالات الاقتصادية والثقافية، خاصة بعد ظهور التكتلات الاقتصادية في الشرق والغرب. وتعتبر التنمية والتكامل عمليات تاريخية تظهر نتائجها على مدى طويل.

---

(١) سمير أمين، التطور اللامتكافىء: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، سلسلة السياسة والمجتمع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وتؤثر التنمية في التكامل والعكس بالعكس. فزيادة معدل النمو الاقتصادي وتطور القوى المنتجة اقتصادياً واجتماعياً، يزيدان الوعي الاجتماعي في اتجاه الوحدة والتكامل، وكذلك زيادة اجراءات التعاون والتقارب والتنسيق ومختلف صور التكامل تؤدي إلى الاسراع بمعدلات التنمية في دول التكامل.

ولتحقيق التطور الانمائي المرتبط بمفهوم الاستقلال عن التبعية يجب على الوطن العربي أن ينسق جهوده الانمائية من خلال استراتيجية انمائية واحدة خاضعة لمفهوم عام للتنمية بحيث يكون مفهوماً انسانياً. ولا نعني بذلك الأساس المعرفي للمفهوم، وإنما هدفه ومضمونه بمعنى أن مفهوم التنمية ينبغي أن يتجه إلى تطوير الشخصية العربية في كافة أبعادها ـ أي إشباع الحاجات المادية والروحية للغالبية العظمى من الجماهير، وتحريرها من كافة صور القهر الاجتماعي وتطوير مواهبها وامكاناتها في شتى الميادين المفتوحة للنشاط الانساني. وهذا يتطلب ألّا ينظر إلى عملية التنمية على أنها ذات طابع اقتصادي صرف، بل كعملية شاملة تتناول بالتطوير الأبعاد الاجتماعية والثقافية والحضارية. وهذه عملية ذات طابع تاريخي ويحكمها التطور التاريخي وتتوقف على مستوى نمو قوى الانتاج ونوع هذه القوى وطرقها، التي تجددها الظروف التاريخية والاجتماعية والمستوى الثقافي لدى كل شعب، وطرق التماسه للمعرفة، والمهارات التي يكتسبها خلال نشاطه من أجل الهيمنة على التقنيات الضرورية لاستمرار تحسن أحواله.

وإذا كانت العملية الانمائية هي في حقيقتها عملية خلق واعادة تنظيم للعالم، لتحرير الانسان تحريراً مطرداً في حدود الزمان والمكان، فإن المركب الذي ينتظم هذه العملية هو منتظم حضاري ثقافي، أي منتظم انساني أكثر مما هو منتظم اقتصادي، وما دام منتظماً انسانياً فهو منتظم الحرية والابداع.

إن التجربة الانمائية التي يجتازها العالم الثالث تؤكد يوماً بعد يوم أن المجتمع المتخلف لا يتحرك في طريق الانماء والتقدم إلا إذا شمل الانسان والتركيز على الموارد الانسانية بنفس القدر من الاهتمام الذي تراه البنى الاقتصادية.

هذه الاستطالة تبدو ضرورية لتوضيح أن مهام التكامل الاقتصادي لن تحقق نتائجها المرجوة في الوطن العربي بالذات إذا لم يصحبها ويرتبط بها أشكال من التكامل الثقافي والفكري الذي يجعل من مهمات التكامل الاقتصادي هدفاً يتجاوز المصالح الاقليمية والتكتيكية، إلى تحقيق الهدف القومي الذي تتوافر له امكانات التحقيق بصورة لا تتوافر في أي مكان آخر.

إن عدم فهم العلاقات والارتباطات التي تقوم بين العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحكم عملية التكامل، هو عدم وجود تقدير واضح بطبيعة عملية التكامل. فإن العلاقة بين العوامل المختلفة التي تساهم في تحقيق علاقات متشابكة ومعقدة وذات تأثير متبادل لا يمكن فصلها أو تجاهل أي منها، والاختلاف الذي يقوم بين المدارس المختلفة في

تفسير عملية التطور الاجتماعي نحو الوحدة أو الاندماج هو اختلاف في درجة التركيز التي تعطيها هذه المدارس للعوامل الثقافية أو للعوامل الاقتصادية والمادية. ولكن على أي حال لن تتم عملية تكاملية صحيحة في الجانب الاقتصادي دون أن ترتبط بها وتدفعها العوامل الثقافية إلى التكامل.

الثقافة العربية بين الوحدة والتنوّع

إذا كان التماثل الثقافي هو أهم عناصر الواقعة القومية، هل يمكن القول بأن الوطن العربي متماثل الثقافة، بحيث يمكن القول إن القومية العربية حقيقة ماثلة، وعلاقة ذلك بما نطرحه حول التكامل الثقافي، حيث إن التكامل يعني في المقام الأول احتكاك عناصر وبنى مختلفة بهدف التنسيق بينها ودمجها في التحليل الأخير. وقبل أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال نرى من الواجب أن نحدد مفهوم الثقافة حتى نتجنّب الالتباسات غير الضرورية خلال الطريق. يعدد كروبر وكلاكهون لتعاريف الثقافة ما يزيد على مائة وستين تعريفاً[3]، غير أن ثمة اتفاقاً عاماً بين علماء الثقافة والمهتمين بشؤونها على أن الثقافة هي وسيلة هامة من وسائل التكيّف. ولقد حاول جوردون[4] أن يرجع وحدة الثقافة إلى اعتبارها وسيلة تلجأ إليها الشعوب للتكيّف مع البيئة الطبيعية التي تحيط بها حتى تستطيع أن تعيش وتستمر. غير أن تعريف الثقافة باعتبارها تكيّفاً مع البيئة الطبيعية وحده لا يكفي لتفسير الكل المعقد للتركيب الثقافي في مجتمع ما، خاصة الأنماط الثقافية داخل المجتمع الواحد.

والحقيقة أن هذا الكل المعقد يعتمد على رؤية تشكيل المجتمعات، حيث إن الانسان لم يعد يتكيّف مع ظروف البيئة المحيطة، بل أصبح يخلق ظروفاً خاصة لحياته. فالناس لا يعيشون أفراداً منعزلين بل بالجهود المشتركة، وبفضل هذه الجهود المشتركة يصبح المحيط مطواعاً ويصبح وجهاً لوجه أمام التاريخ. فالتاريخ هو عملية تغيير الطبيعة والمجتمع عن طريق فاعلية البشر. ولكن إذا كان العنصر الرئيسي لهذه الفاعلية هو الصراع من أجل الحياة ضد القوى المعادية في الطبيعة والمجتمع، فمن الواضح أن لها أساساً مشتركاً يتمثّل في حالة الأساليب التكتيكية والمعارف النظرية والعادات والأعراف... الخ، أي الكل الثقافي.

وفي ضوء هذا التعريف، ولكي نحدّد نقطة البدء في الاجابة عن السؤال الذي طرحناه حول وحدة الثقافة العربية، علينا أن نستعير الصورة التي رسمها أنور عبد الملك[5] للجغرافية الحضارية والثقافية للعالم، والتي يقرر فيها أن علينا أن نفرق بين الدوائر الحضارية والمناطق الثقافية والأقاليم القومية. ومن الواضح أن الدائرة الحضارية أكثر اتساعاً، وتضم المناطق

---

(٣) ج. هرشلوفيتز، **أساس الانثربولوجيا الثقافية**، ترجمة رباح النفاخ (دمشق: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص ٢٦.

(٤) أحمد أبو زيد، «التطورية الاجتماعية،» **عالم الفكر**، السنة ٣، العدد ٤.

(٥) أنور عبد الملك، «النهضة الحضارية،» **قضايا عربية**، العدد ١ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤).

الثقافية التي تجمع حولها بالتالي الأقاليم القومية. والدائرة الحضارية التي تدخل فيها المنطقة الثقافية العربية هي في أغلبها دائرة الحضارة الهندية ـ الآرية. وحتى لا نخوض فيا يحتاج إلى دراسة منفصلة، يمكننا أن نقول إن معظم الأقطار العربية يمكن اعتبارها منطقة ثقافية ضمن دائرة حضارية أوسع، تتداخل مع مناطق حضارية أخرى من نفس الدائرة الحضارية ودوائر حضارية أخرى. وتوجد داخل هذه المنطقة التشكيلات القومية لهذه المنطقة الثقافية. والواقع أن العلاقات الثقافية بين تلك التشكيلات القومية قد بدأت قبل بزوغ الحضارة العربية ـ الاسلامية بوقت طويل. وتعتبر الحضارة العربية نفسها جزءاً من تلك الدائرة الحضارية. فمن المعروف أن الاتصال الثقافي والحضاري في العهود القديمة قد شمل المنطقة كلها. وقد خلق هذا الاتصال القديم والمستمر أحياناً لعهود طويلة عناصر ثقافية مشتركة خاصة عبر عمليات التكيّف الثقافي المستمر، سواء عن طريق النزوح والهجرة أو تشكيل الامبراطوريات الواسعة التي ضمت أغلب أجزاء المنطقة.

فالعلاقات الثقافية بين تلك البلاد قديمة قدم هذه البلاد، بحيث تداخلت عناصرها الثقافية واشتبكت وتنوّعت في أنماط ثقافية تخضع للنموذج الثقافي الواحد. وتختلف الأنماط الثقافية طبقاً لاختلاف هذه التشكيلات القومية، التي لا بد أن يفرزها التفرد التاريخي أو الجغرافي أو العرقي، بحيث يمكن القول بأن المنطقة الثقافية التي تشمل ضمن ما تشمل البلدان العربية تتّسم بالوحدة والتنوّع.

وفي هذا الإطار إذا جاز لنا الحديث عن الثقافة العربية علينا أن نقدم عاملين هامين ساهما مساهمة هائلة في اطار وحدة هذه الثقافة، هما سيطرة اللغة العربية، والسيادة العربية الاسلامية، في شكل الدولة العربية التي ضمّت أغلب بلاد المنطقة والتي امتدت إلى حوالى تسعة قرون وصهرت كثيراً من العناصر المختلفة للتشكيلات الثقافية الاقليمية. وبهذا المعنى، فالعروبة ليست جنساً عرقياً، ولكنها حضارة ولغة.

هي حضارة لأن القوم الذين نطلق عليهم اسم العرب، مهما اختلفت أصولهم العرقية، قد ساهموا بنصيب في تاريخ ثقافي ـ حضاري مشترك. فالتجانس الحضاري والوحدة الحضارية للمنطقة التي تضمّ عناصر لم تكن عربية من الناحية العرقية، هذا التجانس الحضاري يجعل للمنطقة طابعاً عاماً يسودها وتتكامل بداخله مئات العناصر التي تدور حول مجموعة من الأفكار الرئيسية، والموضوعات المركزية، وهذه مسألة تحتاج إلى أكثر من دراسة لتوضيحها.

والعروبة لغة. فإن اختلاف اللغات لا يتمثل في اختلاف العلاقات والأشكال، بل هو اختلاف في التجربة الانسانية. وبناء اللغة ذاته يعكس نوعية الروح القومي. ولقد ساهمت سيادة اللغة العربية صهر عديد من العناصر الثقافية الاقليمية خاصة فيا يتعلق بأنماط التفكير، وأشكال التعبير عنها لغوياً. وقد يكون صحيحاً أن كثيراً من العلماء والمفكرين الذين ساهموا في بناء الحضارة العربية لم يكونوا من أصل عربي عرقياً، ولكن صياغة أعمالهم وأفكارهم تمت باللغة العربية، واللغة أكثر وسائل التعبير اتصالاً بالثقافة والحضارة، وهي قد

تتدخل في تحديد وتركيب أنماط الفكر في المجتمع الذي تسود فيه. وهذا معناه أخيراً أن الأنماط اللغوية ليس عملها تحديد المدركات الحسية والتفكير فقط، ولكن عملها أيضاً توجيه الادراك والتفكير في اتجاهات معينة مستعينة في ذلك بالأنماط الثقافية الأخرى.

فإذا أضفنا إلى ذلك تلك العلاقة الوثيقة بين لغات الشرق القديم، وتداخل مصادرها، وما أثبته العلماء والباحثون حول أصول اللغة العربية، وعلاقة تلك الأصول بلغات الشرق القديم، عرفنا لماذا تمت السيادة للغة العربية في المنطقة بسهولة، وكيف أمكنها أن تصهر العناصر الثقافية المحلية، وتوحد أساليب التعبير عن هذه الأنماط الثقافية الخاضعة لمؤثرات حضارية متماثلة. ولا شك في أن اللغة الواحدة توحد بين الناس الذين يتكلمونها. وما نود أن نؤكده من كل ذلك أن الثقافة العربية في عمومها تتسم بالوحدة والتنوع. وما قلناه عن الوحدة يعدّ أمراً لم يعد ممكناً الجدال فيه؛ أما عن التنوع فيمكن رصده في اختلاف التشكيلات الاجتماعية، رغم أن التشكيلات قد تحوّلت إلى أسلوب الانتاج الرأسمالي التابع بشكل أساسي، ولكنها حافظت على عديد من جوانب العلاقات الاجتماعية والثقافية الما قبل ـ رأسمالية، التي تتصف بتنوّع شديد بين بلد عربي وآخر، كما يمكن التماسها في مستوى آخر في اختلاف ظروف نشأة المثقف العربي في العصر الحديث، والواقع تحت تأثير الثقافات الاستعمارية، التي قسمت البلدان العربية إلى مناطق نفوذ حاولت كل دولة استعمارية خلالها أن تطرح ثقافتها كنموذج، وتفرضها على البلدان التي تحت سيطرتها وأن تربط مثقفيها بها.

تتردد دائماً كلمة «أزمة» إذا ما أثير الحديث عن الثقافة العربية في المؤتمرات الثقافية، أو المقالات، أو الكتب التي تتناول الواقع الثقافي وتأخذ مسميات مختلفة مثل أزمة الحضارة العربية، أزمة العقل العربي، الانقطاع الحضاري... الخ. هناك أزمة بالفعل، ولكن طبيعة الأزمة تختلف جذرياً إذا ما اختلف المنظور الذي ترى به، وعلى سبيل المثال يمكن أن نواجه بالسؤال التالي: أزمة أي ثقافة تعني؟ هل هي أزمة الثقافة العربية برمتها، أم أزمة الثقافة الرسمية؟

والواقع أنه لا يمكن تناول الواقعة الثقافية في الوطن العربي بمعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي، وعن البحث عن أسباب التخلّف في العلاقات الاجتماعية للانتاج الماقبل ـ الرأسمالي، الرأسمالي التبعي، أي في وجود هذه العلاقة الموروثة من ماضي البيئة الاجتماعية، وفي استمرار هذا الوجود الاجتماعي وبقائه ـ أي في دراسة هذا العائق البنيوي نفسه الذي منع تطور الوطن العربي من أن يصبح بنياناً رأسمالياً أولاً، والأسباب التي تعوق التخلص من الرأسمالية التبعية ثانياً. وفي المستوى الآخر، البحث عن طبيعة المشكل الثقافي والمرتبط بطبيعة حركة التحرير الوطني، وطبيعة القوى التي تصدّت للكفاح الوطني والتحوّل الاجتماعي، وحيث يتوقف نمط البناء الثقافي على كيفية حل التوترات الداخلية والخارجية في المجتمع برمته وبين مختلف الطبقات، وهذا أمر يحتاج أيضاً إلى دراسات مطولة، غير أننا يمكن أن نرصد بعض مظاهر هذه الأزمة بإيجاز.

١ ـ **العلاقة بين ماضي هذه الثقافة وحاضرها**: تبدو الثقافة العربية من حيث تواصلها

واستمراريتها وفي شكلها التقليدي كبقايا ثقافة توقفت فجأة عن النمو والتطور، ونحن نستطيع كما قلنا دراسة أسباب هذا التوقف في طبيعة العلاقات الانتاجية ونمط الانتاج القائم.

أما في عصريتها فهي وجود سلبي في الزمن الحاضر، بمعنى أنها تبدو كما لو كانت ترديداً لأنغام أوروبية بعيدة عن المساس بالمشاكل المتعلقة بالجماهير العريضة، منعزلة عنها، وتبدو في أطرها وبنائها وصيغها المعبّرة عنها مبتورة الصلة بالروح القومية واحتياجاتها الفعلية. وكما قلنا، علينا أن نبحث عن أسباب هذه الهوة في ظروف نشأة المثقف العربي نفسه، الذي يقف مضطرباً بين الثقافة الوطنية، وانجازات الفكر والثقافة الغربية، وهي حيرته إزاء ماض تم تشويهه وحاضر لا يملكه، تلك الحيرة التي عبرت عنها الشاعرة الزنجية بيتبال سيمون بقولها «إنني أقف وأسير إلى شيء في الوسط ولكن إلى أين أسير؟ . . »(٦).

لقد نشأ أفراد النخبة المثقفة في أغلب البلدان العربية في أحضان الثقافة الغربية. فهم بحكم نشأتهم، منعزلون، وهم حين يتبنون قضايا التحرير، يقعون تحت تأثير هذه الازدواجية، فهم من ناحية يخوضون صراعاً ضد ثقافة تعلموها وتربوا في أحضانها، ومن الناحية الأخرى هم عاجزون عن إعطاء ثقافة بديلة. ذلك أن المثقف يلاحظ أن الثقافة التي يريد أن يتبناها لحرصه على الأصالة لا تملك من وجوه كثيرة أن تصمد للمقارنة بينها وبين الوجوه الكثيرة المتألقة للثقافة الأوروبية. وهكذا تظل المبادرات الابداعية متخلفة لأن الحساسية الفنية والثقافية لهؤلاء المثقفين، قد تربت على الانبهار بالانجازات الشكلية. وتأتي انجازاتهم في هذا الوضع مفتقدة الاتجاه، وغير قادرة على استثمار أو ترجمة الظروف السياسية والاجتماعية التي يموج بها الوطن العربي. يضاف إلى هذا أن خمول هذه المبادرات الابداعية يرجع إلى تلك الظروف الحضارية غير العادلة، وغياب الروح الديمقراطية التي تصادر العقلية العربية باستمرار عن الاستجابة والتحريض المبدعين. وهذا لا يعني بالطبع غياب تيارات هادئة وعميقة داخل الحياة الثقافية العربية. إلا أن هذه التيارات لم تتحدد تخومها بعد، وتعترضها كثير من العراقيل والصعوبات التي تصادر باستمرار انبثاقها وتبلورها. وحتى تتبلور هذه التيارات المبدعة سيظل الانتاج الثقافي العربي محض استيعاب وتلقٍّ منفعل، وستظل حركة الثقافة العربية ذيلية للوارد الثقافي.

٢ ـ خضوع الانتاج الثقافي لمتطلبات السوق التجارية: تبدو دراسة الواقع الثقافي في قطر عربي، وبمعزل عما يحدث في الواقع العربي برمته، أمراً مستحيلاً، على الرغم من تفاوت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية في بعض أقاليم الوطن العربي عنها في البعض الآخر.

والمتابع لما يحدث الآن في الوطن العربي من ظواهر ثقافية، يدرك بسهولة أن أصحاب رؤوس الأموال العرب الذين وجدوا أخيراً في ميادين الثقافة الابداعية مجالاً للكسب الفاحش قد بدأوا غزوهم أسواق الثقافة العربية، حيث توجد الكوادر المتخصصة واللازمة لانتاج ثقافي

(٦) «ملاحظات حول الثقافة الافريقية،» **الأقلام العراقية،** العدد ٨ (أيار/ مايو ١٩٧٨).

خاضع لمتطلبات الترويج البضاعي الرأسمالي، وجعلت من المثقفين والفنانين رفيقاً في سوق الثقافة، فانتشرت الوكالات التجارية لتسويق هذا الانتاج، وأدخلت إلى السوق قيماً ومعايير جديدة كان من نتائجها تزييف الحركة الثقافية ونسف المبادرات الخلّاقة، وخضوع المثقفين تحت ضغط العوز المادي إلى انتاج ثقافي هزيل وسطحي سيؤدي إلى زيادة تشويه وتخلُّف الانسان العربي وتمييع صراعاته وتحطيم أدوات مقاومته المبدعة. ويكفي أن نشير إلى ركام المسلسلات التليفزيونية التافهة، والدوريات السطحية، وتحوّل الكتاب العربي إلى سلعة، وتحوّل المطبعة من أداة استنارة إلى أداة للانتاج السلعي الذي يهدر الثقافة كقيمة انسانية.

وبدلاً من التكامل الثقافي الخاضع للتخطيط المرتبط بالتنمية الشاملة للانسان العربي، تخضع الثقافة العربية لعملية ذات طابع غريب هي في واقع الأمر تتعلق بأسباب موضوعية قائمة في الواقع الاقتصادي والسياسي، بحيث يبدو مستحيلاً معالجة أزمة هذه الثقافة بمعزل عن محاولة تعديل شروط هذا الواقع وبنيانه.

٣ ـ **سيادة الثقافة الرسمية**: ربما، باستثناء لبنان الذي كان يمكن اعتباره منبراً حراً ـ نسبياً ـ للحوار في الثقافة العربية، فإن الثقافة الرسمية تحتكر كافة المؤسسات الثقافية في البلدان العربية، مما يحرم كثيراً من المثقفين والأدباء نشر انتاجهم داخل أقطارهم، وتحوّل القطاع العام الثقافي في كثير من البلدان العربية إلى خدمة الثقافة الموجهة المكرسة للأغراض مباشرة. وأي انفراج نسبي للمثقف العربي في هذا البلد أو ذاك، ليس خاضعاً لدى تأثير قوة المثقفين وإنما هو خاضع ومقيد بشكل أو بآخر بأوضاع ومواقف الأجهزة الرسمية، وشروطها التاريخية، الأمر الذي يفرض في كثير من الأحيان طابعاً ديماغوجياً صاخباً على هذه المؤسسات. وتحتكر هذ المؤسسات حق توجيه الرأي العام وإحلال الفهم الاعلامي للثقافة بدلاً من الثقافة الحقيقية وتقديم الحقائق بما يلائم الأوضاع الخاصة بها.

وبالمثل، فإن العلاقات الثقافية بين البلدان العربية لا تخضع لاستراتيجية تكامل قومي الطابع، وإنما لطبيعة العلاقات بين أنظمة تلك البلدان، تلك العلاقة التي تنعكس بالضرورة في توجيه المؤتمرات الثقافية وكذا الاتحادات والنقابات الفنية بما يتلاءم مع تكريس أوضاعها ويسلب تلك الاتحادات والنقابات أي قدرة فاعلة في الواقع. ولقد عبر محمد برادة عضو وفد المغرب في المؤتمر الحادي عشر لاتحاد الأدباء العرب عن هذا الوضع بقوله: «إن أزمة الثقافة العربية هي جزء من المستويات العاكسة للصراعات الايديولوجية والثقافية المرتبطة بالقوى الاجتماعية الفاعلة في مجتمعاتنا... إن حصيلة موقف اتحاد الأدباء العرب ظل طوال عشرين سنة لا يسمح بالقول بأنه كان في مستوى التعبير عن مسيرة الوعي العربي، وعن قضاياه الجوهرية، وإن هذا راجع إلى الممارسة التي درج عليها الاتحاد. إذ إنها ممارسة مطبوعة بالخضوع لمتطلبات الظرفية والمجاملة، والوصاية السلطوية، ومن ثم فإن وجود الاتحاد اقتصر على القاء الكلمات وعلى الملتمسات والتوصيات الثقافية، دون أن يترجم ذلك إلى حضور فعلي من خلال التظاهرات الثقافية وتحديد المواقف مما يجري فوق الأرض العربية»[٧].

---

(٧) وثائق المؤتمر الحادي عشر للأدباء العرب، طرابلس، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧.

مهام التكامل الثقافي في البلدان العربية

يمكننا أن نلخص مهام التكامل الثقافي العربي في ثلاث نقاط رئيسية:

١ ـ **مواجهة الثقافات الاستعمارية**: إن امتلاك الانسان الثقافة معناه امتلاك مبادرة خاصة في الوجهة التي يختارها. ويعطيه امتلاكه هذا سلطة تحديد واقعه بتعبيره الخاص، واحتفاظه بإمكانية قبوله أو رفضه حسب التحديد المطابق لمتطلباته.

وما من أحد يجهل طبيعة الغزو الثقافي الاستعماري، ودوره في تشويه تاريخ الشعوب وفي اخضاعها ثقافياً لضمان استمرار السيطرة عليها، وذلك بحرمان الشعب من ثقافته الشخصية. وهذا يعتبر بمثابة سلاح يستعمله الاستعمار الجديد عندما تستقل البلدان التي كانت مستعمرة. لذا يجب أن تكون من المهام الرئيسية للتكامل الثقافي تكريس قيم الاستقلال بتبني ايديولوجيا الكفاح ضد كل أنواع السيطرة، من أجل السيادة الكاملة للشعب. لقد كانت ثقافة الشعب العدو اللدود دائماً للاستعمار، ولكي يستعيد الشعب العربي شخصيته عليه بالتنكّر للقيم الثقافية التي جردته من هذه الشخصية، بأن يحرر عقليته وعاداته وتصرفاته وذلك بتحطم دعائم فلسفة السيطرة. فالثقافة لا يمكن أن تزدهر إلاّ إذا حافظت على أصالتها، ووقفت على الأسباب التي خنقتها. ومن أجل استعادة هذه الأصالة يقتضي الأمر الإسراع بتوعية الجماهير الشعبية والإسراع في عملية التحرير السياسي والاجتماعي، والكفاح ضد التبعية ومخلفات الاستعمار سواء القيمية أو الثقافية. وهذا لا يعني الانغلاق على الذات. وإنما يعني في المقام الأول تغيير العلاقات الثقافية بحيث لا تصبح ثقافة المستعمر وسيلة سيطرة أو نفوذ.

٢ ـ **دفع عجلة التنمية**: لا ثروة إلا في الإنسان، ولا تطور إلا لفائدته. لذا فإن الثقافة يمكن أن تكون عامل تطور أساسي، فلا وجود لثقافة ذات أثر سلبي، ولكن تكون مواردها في خدمة التطور، فهي في حاجة إلى الانتعاش والتجديد والاحتكاك بالتقنيات الرامية إلى حضارة عالمية، وتضمينها بالمعطيات الايجابية للعالم المعاصر. لذا فلا يمكن التكلّم عن الاقتصاد والتطور الاقتصادي دون ذكر الثقافة. وضمان تقدم التنمية يجيء نتيجة عملية اشراك الشعب واسهامه بها وعليه هو نفسه، عن وعي وعن طواعية، أن يدمج نفسه فيها. وبما أن التطور هو ميزة الانسان ووليد الجهود البنّاءة التي يبذلها المجتمع فإن قاعدته يجب أن تكون ثقافية، أي أن تكون الثقافة ذات طابع جماهيري تقوم بتجنيد وتطوير الطاقات النفسية والابداعية، وخلق روح المبادرة عند الناس، وهذا يتطلب بدوره توسيع قاعدة التعليم، ومحو الأمية، وملاءمة برامج التعليم للواقع العربي المتطور، واحتياجاته الفعلية. ومن ناحية أخرى، فإن فعالية هذه الثقافة في تطوير هذه الأمة والقضاء على تخلفها، تتوقف على طابع هذه الثقافة. وفي عصرنا لا تستطيع أي ثقافة أن تسيطر على الطبيعة وعلى مجريات الأمور في الواقع، إلا إذا كانت ذات طابع عقلاني شامل وقادر على تجنيد القوى الانسانية، وأن يُقضى على مختلف جوانب التخلّف الشامل.

٣ ـ **الإسهام في دفع الوحدة العربية**: لا شك في أن الانسانية تمرّ بمرحلة تاريخية جديدة. وفي هذه المرحلة تنهار الحدود الاقليمية أمام المسيرة ونحو التضامن والتكامل، لذا يجب على كل بلد عربي أن يدفع بحصته تجاه الوحدة التي تجعل مولد حضارة جديدة أمراً ممكناً. إن الوحدة العربية هي مصير تاريخي لأقطار الوطن العربي، لكن يجب ألا تعطي هذه الوحدة جوهراً ميتافيزيقياً، بل يجب أن يكون واضحاً ما سوف تكون عليه في المستقبل. إن حياة الوحدات الثقافية لا تعرف الجمود، والثقافة العربية يجب أن تتغير باستمرار، ولا شك أن برامج التكامل الثقافي، إذا ما تحققت نتائجها بشكل فعّال، سوف تكون رافداً هاماً ورئيسياً لتحقيق الوحدة الشاملة. ولضمان فاعلية هذه النتائج يجب أن يخضع التكامل الثقافي لاستراتيجية موحدة ذات مضمون محدد ومبرمج.

إن التكامل الثقافي بين البلدان العربية يجعل التفاعل بين الوحدات الثقافية أمراً ممكناً، ولا يخفى على أحد إمكانية التطور من خلال هذا التفاعل بصهر العناصر الايجابية والمتقدمة في وحدة قوية تحمي هذه الثقافة الأصيلة والايجابية من الانقراض، وتساعد الانسان العربي على استكمال ذاته. إن المسألة الرئيسة في الموضوع ليست حادثة الاحتكاك بين ثقافتين بقدر نتائج هذا الاحتكاك الدينامية التي تؤدي إلى التغير الثقافي.

وكما ذكرنا مراراً، فإن الثقافة العربية ذات وحدة وتنوّع. ويحاول الاستعمار دائماً أن يطمس الحقيقة الوحدوية بتركيزه على أوجه التمايز والاختلاف. غير أن التكامل الثقافي يجعل التمايز الثقافي عاملاً من عوامل اثراء الثقافة المشتركة وتطويرها. فإذا كانت المنطقة العربية، ذات وحدة تاريخية، فهل يوجب ذلك التخلّي عن محاولات اعادة تركيب الاحتكاك التاريخي بين الشعوب العربية؟

طبيعة التكامل الثقافي وعناصره

يفترض التكامل الاقتصادي اعادة توزيع الوظائف والأنشطة الانتاجية المختلفة بين الوحدات التكاملية. أي أن طبيعة عملية التكامل الاقتصادي تتقوم في إعادة توزيع قسمة العمل بين الوحدات (مناطق أو بلاداً أو أقاليم، أو أسواقاً)، وهي عملية يحكمها نسق اقتصادي معين ومعايير أساسية يفرزها النظام الاقتصادي الاجتماعي. وهنا تختلف طبيعة التكامل الاقتصادي عن التكامل الثقافي. فإذا كان هدف التكامل الاقتصادي هو زيادة كفاءة انتاجية بحمل الوحدات الاقتصادية المتكاملة من خلال توزيع الأنشطة (بغضّ النظر عن أسلوب توزيع الناتج الاجمالي، وبحيث لا تكون القضية الأساسية هي كفاءة الوحدة، المجتمع ـ الدولة) الانتاجية منظوراً إليها بصورة مستقلة، وإنما كفاءة مجمل الوحدات الاقليمية ككل، فإن التكامل الثقافي يستهدف التخصيب المتبادل بين الثقافات، بحيث تثرى كل ثقافة محلية بعناصر من الثقافات الأخرى فيصبح من الممكن التوصّل إلى كلية ثقافية ذات روابط أكثر عمقاً بين الثقافات الفرعية التي تتكوّن منها. ولا يعني ذلك إنكار التنوّع الخاص بكل ثقافة فرعية، أو نفي طبيعتها النوعية، وإنما اغناءها بالعناصر القابلة للانتقال من ثقافة

محلية إلى أخرى. أي أن القضية هنا هي اغناء كل ثقافة محلية مع التوصل إلى تعميق الثقافة الكلية، وتكثيف روابطها مع الثقافات الفرعية.

ومن هنا فإن دينامية التكامل الثقافي تتقوم في عملية اعادة توزيع الموارد الثقافية، من خلال التفاعل والتكيّف المتبادل، وليس إعادة توزيع الأنشطة والتخصص. هذا من جهة طبيعة عملية التكامل الثقافي. أما من حيث مدى ودرجة اتساع وعمق هذه العملية، فإنها تتوقف دون شك على الشروط السياسية والعمليات الاقتصادية الاجتماعية والتاريخية. ويمكن نظرياً أن نميز بين مستوى التكامل على صعيد الانتاج والابداع الثقافي، الذي يتمثّل في الانتاج الفكري والفني، وهو ما يمكن أن يتحقق من خلال وضع شروط التكامل الثقافي بين المثقفين العرب، وعلى مستوى آخر أكثر عمقاً أي التكامل بين الكليات الثقافية الأوسع مدى والتي تنصرف إلى أساليب الحياة في المجتمعات العربية. وهذه العملية لا بد أن تستغرق زمنياً، مرحلة تاريخية، وتقتضي تلاحماً بين قطاعات كبيرة من السكان، وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا بالوفاء بمجموعة من الشروط الضرورية للتفاعل والاتصال.

ولا شك أن تحقيق التكامل على هذا المستوى، هو أصعب العمليات، لأنها يمكن أن تصل إلى توحد وجداني أكثر عمقاً بما يتطلبه من تلقيح وتخصيب التراث والمخزون الثقافي، وتفاعل هذه الروافد في مجال واسع من الخبرات والابداعات التي تتصل بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية بدءاً من المطبخ وتقاليده مروراً بتقاليد اللهو والترفيه حتى الطقوس والمفاهيم الدينية والفنون الشعبية ووسائط التعبير الشعبي. والتي تزاول على نطاق جماهيري. ولا شك أن هذا الجانب، وهو ليس منعزلاً بداهة عن المستوى الأول ـ هو جوهر عملية التكامل الثقافي، وباعتباره عملية اجتماعية تاريخية، بل هو جوهر التوحد القومي، وهكذا يمكن أن تتم عملية التكامل الثقافي على عدة مستويات.

١ ـ **المستوى الابداعي الجمالي**: ويتعلق بالانتاج الفردي الذي يخلقه المثقفون والفنانون في الحقول المختلفة للإبداع، مثل السينما والرواية والمسرح والموسيقى والشعر.

٢ ـ **المستوى العلمي ـ التقني**: يمكن أن يكون هذا الجانب عالمياً، ولكنه يكمل الجانب الأول، كما يتميّز اقليمياً من الناحية الوظيفية. فإذا كان العلم والتقانة عالميين من وجهة أسلوب الحصول على المعرفة العلمية، فإن المشكلات والظروف الاجتماعية والبيئية، وتباين الحاجات الاجتماعية، ومن ثم التقنية للمجتمعات العربية عن غيرها من المجتمعات، يوجب توجه المجتمعات العلمية والتقانية العربية نحو تميّز نوعي، ومن ثم امكانية توحيد وتقوية الروابط بين الأوساط العلمية العربية. ويمتد هذا الجانب إلى زيادة تبادل المنتجات العلمية والتقانية، وتبادل الأبحاث بين العلماء العرب، واستنباط روابط بين المؤسسات العلمية لتحقيق التوجه المشترك.

٣ ـ **الهياكل الحضرية للحياة اليومية**: والمقصود بهذه الهياكل البنى التي تتمّ من خلالها الحياة الأسرية مثل المنزل والملابس والأطعمة والعلاقات العائلية والروابط بين العائلات المختلفة... الخ. وهذا الجانب يعكس منطقة مشتركة بين الجانب التقني الذي يرتبط

بمستوى تطور القوى المنتجة، وطبيعة التيار الأساسي للحياة الاجتماعية (بدوية، ريفية، جبلية، ساحلية... الخ) وما يتراكم عند الناس من خبرات وتكتيكات تنصهر مع الجانب الثقافي للمجموعات البشرية الأكبر.

إن تفاعل هذه الأنماط وتلاؤمها المتبادل، ومع الانجازات العصرية، قد يثري المجالات الشخصية للحياة الاجتماعية ـ الثقافية. ويمكن أن نعطي مثالاً لذلك بإمكانية تأثر أنماط العمارة الريفية بتلك الأنماط في العراق وسوريا، وكذلك تبادل عناصر هذه العمارة بدءاً من الأدوات حتى جماليات تزيين البيت الريفي، وهكذا يمكن التفاعل والإثراء المتبادل إلى مجال واسع من صور وجوانب الحياة الاجتماعية.

٤ ـ **الفنون الشعبية والجماهيرية**: وهو الجانب المتعلق بالوجدان الشعبي، الذي يتميّز بتنوّع واسع النطاق بين البلدان العربية نتيجة تنوّع بنى الحياة الاجتماعية، وهذا الجانب يمكن أن يوثق العلاقات بين الجماهير والشعوب العربية، لأنه يؤدي إلى تفاهم أعمق كثيراً. وهو دون شك من أصعب مجالات التكامل لأنه يتطلب التحام وتفاعل كتل جماهيرية كبيرة، مما يحتّم جعل الاتصال سهلاً من الناحية العملية بين الشعوب العربية المختلفة. ويمكن أن يؤدي تبادل العمال أو انتقال الفلاحين، وتنظيم السياحة العربية وتنظيم لقاءات ومهرجانات الشباب إلى انتقال بعض جوانب الثقافات الشعبية والإبداعات الجماهيرية عبر الحدود، وثمة مجالات يمكن أن يكون الانتقال فيها أسهل مثل الموسيقى الشعبية والرقص الفلكلوري، والأشغال اليدوية مثل أعمال الخزف والنسيج... الخ.

٥ ـ **الميراث الحضاري**: لا شك أن المواريث الحضارية القديمة لبلدان الشعوب العربية إلى جانب التيار العربي في الثقافة تنوّع بين الشعوب العربية. فالميراث الفرعوني والقبطي في مصر، الذي يتمثّل في ذلك الذخر الهائل من المعابد والتماثيل والآثار (دون التطرق إلى التيارات الخفية للطقوس الفرعونية في السلوك الجماعي للمصريين)، والتراث الآشوري في العراق. والحميري في اليمن، والفينيقي في لبنان... يمكن أن يعمم هذا التراث على الصعيد العربي، فمثلاً يؤدي عرض تمثال فرعوني في شوارع سوريا أو معرض للنسيج أو لصور من الحضارات السورية القديمة في مصر، إلى فهم هذه الشعوب لمجمل تاريخ المنطقة وتراثها الحضاري. هذا إلى جانب تأكيد التراث العربي المشترك، والذي يتفق في عناصره الثقافية، وبذلك يتحوّل التراث التاريخي لبلد أو شعب عربي بعينه، بدلاً من عنصر مقسم ومميز، إلى جزء من الميراث الثقافي للمنطقة ككل، ويصبح عنصراً قابلاً للفهم والتقدير المتبادل.

٦ ـ **المؤسسات الثقافية والتعليمية**: يضمن هذا العنصر استمرار اطراد العملية التكاملية في المستقبل لأنه يضمن حداً أدنى من الوحدة والتجانس في مضمون الأفكار، والدراسة التي يتلقاها الشباب العربي. وفي هذا المجال يمكن إبداء اقتراحات عديدة: مثل توحيد بعض المناهج الدراسية، وقبول تبادل التلاميذ والطلاب في مجالات تخصصية بين البلدان العربية بعضها بعضاً، وكذلك بناء روابط وأواصر بين الجامعات العربية تمتد تدريجياً إلى مجال واسع

من العلاقات العلمية والاجتماعية. والوظيفة الجوهرية للتكامل في هذا الميدان التوصل إلى تكوين تقني ثقافي متقارب ومتفهم للعناصر المتميزة نوعياً إلى جانب الأساس المشترك للثقافة العربية. وهنا ينبغي ملاحظة أن التكامل على صعيد القيم والحركة والمؤسسات الثقافية كلية لا تقبل التجزئة في البرنامج الفعلي إذا ما قيِّض له أن يوضع موضع التطبيق بالمفهوم الجماهيري.

خاتمة

إن المتابع لما انتهت إليه مواد الاتفاقات الثقافية العربية من نتائج في مجال التعاون الثقافي منذ ابرام المعاهدة الثقافية عام ١٩٤٩ مروراً بميثاق الوحدة الثقافية العربية المبرم عام ١٩٦٤، وكذا الأسس التي قامت عليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وكذا التوصيات المتعددة للمؤتمرات الثقافية الرسمية وشبه الرسمية، التي نجم عنها قيام بعض المنظمات العربية العاملة في حقل الثقافة، يكتشف بسهولة إفلاس التصورات الرسمية لقضية التكامل الثقافي العربي، ذلك لأنها تقف على أرضية تجاهل دينامية التفاعل الثقافي كأحد أبعاد الصراع الاجتماعي السياسي في كل من البلدان العربية، وعلى صعيد المنطقة ككل، ونتيجة لأن هذا التصور يطرح برامج ذهنية دون أن تكون افراخاً طبيعياً لمستقبل التطورات الواقعية، ومن ثم فهو يقصر هذه البرامج في العادة على تحقيق التكامل بين النخبات الثقافية، ويوحد بين هذا التكامل النخبوي والتكامل على الصعيد الجماهيري.

ويفضح إفلاس المناهج الحالية (التي تمثّل الوظيفية أرقاها على الصعيد الفكري) تخلّف تلك التصورات الرسمية عن المهمات الضرورية للتكامل الاقتصادي الثقافي، باعتباره أحد الجوانب الحاسمة في قضية التحرّر السياسي والاجتماعي للجماهير، إذ لا بد أن تعكس هذه المناهج المفهوم البرجوازي للثقافة الذي يؤدي إلى عزلة الجماهير عن المشاركة في العمل الثقافي، وانفراد الاعلام الرسمي بساحة العمل الثقافي، إلى جانب أسوأ مظاهر الانتاج الثقافي. ويتضح ذلك بدراسة النمطين البارزين للتكامل الثقافي وفقاً للمفهوم البرجوازي العربي، الذي يتجسّد أحدهما في المنظمات الثقافية المنبثقة عن الجامعة العربية، والثاني تكامل الحلقات التجارية لبعض نفايات الانتاج الثقافي المهيمنة حالياً على السينما والتليفزيون، الذي يتمثّل في الشركات التجارية التي تموّلها أموال هيئات وأثرياء الانتاج التليفزيوني. وهذه الأنماط التي تخضع بالضرورة لهيمنة البيروقراطية وسياساتها من ناحية، ولسيادة رأس المال التجاري على الانتاج الثقافي المشترك من ناحية أخرى، تعني الحدود التي لا يستطيع العقل البرجوازي أن يتجاوزها بين مفهوم تكاملي نخبوي شديد الضيق وبين الانتاج الثقافي واسع النطاق، الذي لا يتّسم فقط بانحطاط النوعية وسيادة المعايير الربحية، ولكن أيضاً بالتخلف والرجعية الشديدة في الأفكار، والمضامين والأرضية التي تعنيها هذه الحدود ذات طبيعة تقسيمية لا تكاملية في واقع الأمر.

من الواضح إذن أن قضية التكامل الثقافي كجزء من المستقبل العربي لا تستطيع أن

تقفز على المصالح الاجتماعية والسياسية التي تملي الأسس الايديولوجية للتصورات الرسمية عن التكامل، ومن هنا فكل مجهود تكاملي على صعيد الثقافة (مثلما على صعيد الاقتصاد) له مضمونه السياسي. وإذا كان من الضروري أن يكون التكامل الثقافي الذي نطمح إليه بين الشعوب العربية قائماً على أساس ديمقراطية حقاً ووفقاً لمفاهيم المساواة والتحرّر الوطني والقومي، فإنه لا بد من ارساء أسس تكامل ثقافي يقوم على هذه المفاهيم، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا متضافراً مع تكامل اقتصادي واجتماعي. وحيث إن هذه العملية تتم بشكل تاريخي وعبر النضال الجماهيري من أجل التحرر، فإن برنامج التكامل الثقافي لا يمكن أن ينجز موضوعياً إلّا على أرضية النضال الشعبي من أجل التحرّر ضد كافة أشكال السيطرة الاستعمارية، ومن أجل أوسع الحريات للجماهير الشعبية، وعندئذ سوف تتعانق الثقافات العربية الفرعية في اطار الثقافة العربية العامة وتنصهر في أتون النضال.

الفصل السابع

في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم «الغزو الثقافي»(*)

كمال عبد اللطيف(**)

- ١ -

عندما يتابع المرء المستويات المتعددة، التي يستعمل فيها مفهوم «الغزو الثقافي»، في محيط الثقافة العربية المعاصرة، يشعر أولاً، بصعوبة كبيرة في الإحاطة بدلالات المفهوم، ويشعر ثانياً، بتكراره دون أي تدقيق في استعماله. لهذين السببين، نريد أن نشير في بداية هذه الملاحظات التي أنجزناها بمناسبة التفكير في هذا المفهوم، إلى أننا قررنا، تجنّب وابعاد عدة مستويات يستعمل فيها هذا المفهوم، والتركيز على مستوى محدد، بغية التدقيق في دلالته، ومن أجل التفكير في المضمرات التي يخفيها، وبالضبط من أجل محاولة تبينّ طبيعة الصراع الوهمي الذي تحمله دلالته، وذلك، لنتمكن من التفكير في سبل التجديد الثقافي في بلادنا.

أما المستويات المبعدة فهي:

- مستوى الجدل السياسي المواكب للمرحلة الاستعمارية، والمتمثّل في الفكر الإصلاحي والنزعات النهضوية.
- المستوى الاعلامي.
- مستوى التحليل السياسي الظرفي.

أولاً: مستوى الجدل السياسي الاصلاحي

نحن لن نناقش في هذه الملاحظات، الجدل السلفي والليبرالي في دور الاستعمار

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٩ (آذار/ مارس ١٩٨٨)، ص ٤ - ١٢.

(**) استاذ بشعبة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الانسانية - الرباط.

والهيمنة الثقافية، في محو «الشخصية العربية»، و«الهوية الاسلامية». ولن ندخل في جدل مع مبتكري المفاهيم المرادفة لمفهوم «الغزو الثقافي»، من قبيل «الثقافة الدهرية»، و«الأفكار المستوردة»، و«الفكر الدخيل»، ثم «الامبريالية الثقافية»... الخ.

إننا نعتقد أن المعطيات السابقة، التي ذكرنا بكثير من الإيجاز، تحيل إلى إشكال مَلأ ساحة النظر العربي، منذ نهاية القرن الماضي، ونمّى كثيراً من الجدل السياسي والثقافي في منتصف هذا القرن، وأن اجتهادات كثيرة صدرت في الستينيات تجاوزته، وأعادت تركيب الإشكال الثقافي السياسي العربي، من منظور جديد. لذا، فإننا نرى أنه من قبيل التكرار اللامجدي، أن نعود إلى استرجاع مفاهيم قديمة، دون أن نكون على بيّنة من مسار تطورها داخل بنية الفكر الذي وُلدت فيه، ودون أن نكون على بيّنة من مآلها في سياق صيرورة وتطور هذا الفكر. ولعل كثيراً ممن يستعملون اليوم مفهوم «الغزو الثقافي»، في اطار هذا المستوى، ينسون أو يتناسون معارك الأمس القريب، وينسون أو يتناسون النتائج السلبية المترتبة عن مراوحة الخطو في المكان نفسه بالنسبة إلى بنية النظر السياسي العربي المعاصر.

ثانياً: المستوى الاعلامي: الغزو الاعلامي

لا نَمْلِكُ العدة المعرفية اللازمة، للحديث عن الأبعاد التي تتولّد عن «الغزو الاعلامي»، في المحيط الثقافي العربي، كما أننا لا نفهم منطق الغزو هنا، وربما تعلّق الأمر في هذا المستوى، بمسألة لم يستطع مفهوم «الغزو الثقافي» في نظرنا، أن يصفها وصفاً شافياً.

وكلما قرأنا حول هذا الموضوع دراسات وتقارير، كلما تصورنا أن وراء ما يجري في العالم، في المستوى الاعلامي، مؤامرة كبرى، وغالباً ما لا نستطيع تبيّن ضد من تحاك هذه المؤامرة.

لنقرأ على سبيل المثال هذه الفقرة، التي تتحدث عن هذا الموضوع:

«إنه يملك ـ المقصود هنا الغرب ـ فيما يملك إلى جانب الثروة والمصانع، والتقدم التقني، والتخطيط المتقدم، والعقل العلمي، والطاقة البشرية المدرّبة والمتفوقة في متابعتها للتطور، يملك:

ـ الأساطيل التي تتحرك بالطاقة النووية.

ـ الصواريخ العابرة للقارات، والتوابع الأرضية للأغراض العسكرية، والتوابع المعترضة للتوابع الفضائية.

ـ الأقمار الصناعية، ومركبات الفضاء التي تصل إلى القمر، والتوابع المرسلة إلى المريخ والزهرة، وتلك التي تتربع في كل مساحة من الكون فاتحة آذانها وعيونها على الخليقة، والتي تتجاوز ٧٥٠ تابعاً للأغراض العسكرية فقط.

ـ القنابل الذرية، والنووية، والنيترونية، والأسلحة الجرثومية، وأسلحة الحُزَم.

ـ قطعاناً من الطائرات لا حصر لأنواعها، وقدراتها، ترعى سماء الله وتلقي فضلاتها المهلكة على عباده في الأرض.

ـ عسكرة كاملة للبر والبحر والجو والفضاء (قريباً). (. . .).

ـ جيشاً من العملاء والجواسيس في الاختصاصات والفعاليات المختلفة»[1].

بناء على المعلومات المشار إليها في الفقرة السابقة، يمكن أن نلاحظ أننا بصدد مؤامرة رهيبة. وللمؤامرة أطراف، طرف مرسل، وطرف مرسل إليه، وبينهما الأقمار الصناعية. ولا يجب أن ننسى هنا أن مسؤولية ما يحصل يتحمّلها الطرفان معاً المرسل والمرسل إليه، فهناك من يغزو، وهناك من يملك قابلية حصول الغزو.

إننا عندما نستعمل مفهوم «الغزو الثقافي» في هذا المستوى، نُحَوِّل الموضوع من قضية تتعلق بجبروت إرادة تاريخية مادية، إلى شعار فارغ. لنبحث بدل هذا الشعار، عن شروط وملابسات هذا الفعل التاريخي، لنفكر في الغازي، وفي المغزو، في موضوع الغزو. وقبل ذلك لنقل إن مفهوم «الغزو الثقافي» هنا بالذات، لا يعبر في نظرنا، عما جرى، ويجري داخل دائرة الصراع السياسي الثقافي العالمي. إننا عندما نتحدّث هنا عن «الغزو الثقافي»، نعلّق المشاكل الثقافية فوق مشجب الآخر، وننسى أنفسنا.

ثالثاً: مستوى التحليل السياسي الظرفي

لن نعير في هذه الملاحظات أيضاً أهمية لمقتضيات التحليل السياسي الظرفي، هذا التحليل الذي تقتضي طقوسه استعمال منطق متميّز في التحليل، حيث تُبْنَى المعارضات والاحتجاجات على مغالطات خفية أو مكشوفة. فأنت ترى أن الذي يمارس هذا النوع من التحليل يقبل من القضية موضوع التحليل نصفها، ويرفض النصف الآخر، فلا للغزو الثقافي، ونعم للتعاون الثقافي بين الشعوب والحضارات، لا للغزو الثقافي، ونعم بصورة غير مباشرة، للاستهلاك الثقافي المستورد والرخيص. . .

وأحياناً أخرى نلاحظ، أن مقتضيات ونتاج التحليل السياسي الظرفي، تُعَمَّم دون تحليل عيني. فقد حصل على سبيل المثال، أن رفعت لجنة الدفاع عن الثقافة القومية في مصر، شعار المقاطعة الشاملة لجميع عمليات التبادل الثقافي والعلمي والتربوي والفني مع المؤسسات الصهيونية، وذلك بعد أيام من توقيع معاهدة كامب ديفيد، إلا أنه سرعان ما عُمِّم الشعار هنا وهناك، فأصبح يتعلّق بالغزو الثقافي الامبريالي، ثم الغزو الثقافي دون حصر، فغامت ملامح الشعار، وتحوّل من شعار محدد ومرتبط بحدث سياسي ثقافي بعينه، إلى أحاديث تناست ظرفية الموقف والمناسبة، والتقت تحليلاتها من جديد بالتحليلات الطوباوية الرافضة للآخر، والمنادية بحضارة الروح.

لا يعني هذا أننا نشكك في أهمية المعالجة التي يمكن أن تغذيها آليات التحليل السياسي

---

(١) علي عقلة عرسان، «الشخصية الثقافية العربية والغزو الثقافي،» الوحدة، السنة ١، العدد ١٢ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

الظرفي، في المجال الثقافي، لكننا لا نريد أن نخوض في نتائج هذه المعالجة بالنسبة إلى هذا المفهوم، وقد كان همّنا الأساسي هنا، هو إبراز بعض جوانب المستويات التي تجنبنا الحديث عنها.

لن نتحدث إذاً عن الغزو الثقافي الإعلامي للعقل العربي، والثقافة العربية، ولا عن «الأصالة والمعاصرة»، ولن نخوض في الجدل السياسي الثقافي الظرفي.

لقد اخترنا لأنفسنا بعداً آخر من الأبعاد والمستويات التي يمكن أن يفكر فيها المرء، عندما يكون بصدد البحث في هذا الموضوع. إننا نريد أن نفكر في الاستراتيجية الثقافية المجددة والمبدعة، في المغرب وفي الوطن العربي، وذلك داخل دائرة مستوى آخر يمكن أن نطلق عليه المستوى الفلسفي الحضاري. يتّجه نظرنا إذاً، صوب طريق الطموح المعرفي التاريخي المبدع للإنسان العربي.

ولا يتعلق الأمر بتجاوز موضوع «الغزو الثقافي» ولا بتجنبه، بقدر ما يتعلق بالتفكير في عمق الظاهرة التي يرمي هذا المفهوم إلى التعبير عنها.

ونحن عادة لا نتقدم كثيراً في مجال الفكر، عندما نظل نردِّد من دون فحص ولا مراجعة الموضوع المبحوث، فعندما لا نعيد التفكير في الأسئلة التي تخفيها المفاهيم، وعندما لا نتخلّى عن الأسئلة القديمة التي أنتجت المفاهيم، فإننا لا نتقدم في الفهم، ولا نغذّي النظر فنُفقر القديم بتقليده، ونُفقر فكرنا بالتقليد.

فماذا نجني، مثلاً، من الناحية المعرفية، عندما نعيد ونستعيد الزوج المفهومي المتصلّب: هوية عربية اسلامية/ ثقافة غربية كونية؟

إننا نجني أولاً، إعادة النطق بمفاهيم غير مفحوصة، ولا محلّلة، ولا متفق على عناصر نظرية محددة بخصوصها. فما معنى الهوية؟ وكيف نحل مشكل الصيرورة والتناقض مع التاريخ؟ ثم ما معنى ثقافة غربية كونية؟ ما معنى الغرب؟ ثم ما هو معنى الكونية؟ كيف نحل إشكالية الكونية والتعددية، والكونية والاختلاف؟

أعتقد أننا عندما نستبعد هذا الجدل، نتجنّب تشنّجاً سطحياً، يُعبّر عن إرادتين في فهم الثقافة في الوطن العربي إرادة الاستمرارية، وإرادة الانقطاع. . . هذا التشنّج الذي غالباً ما يغفل ما يجري في الواقع التاريخي الحي أمامه، ذلك أننا ما نفتأ نقطع عن ذاتنا، لنبني ونعيد بناء ذاتنا، رغم التنكر الذهني الذي يبديه البعض منا تجاه ما حصل، وما زال يحصل في ذاتنا وذاتيتنا التاريخية. . .

لا تعني التحفظات التي ذكرنا الآن، أننا نعتقد أن الطريق الذي اخترنا لتأملاتنا يقع في اتجاه بعيد من طرق ومستويات أنماط المعالجة المذكورة، إننا نعتقد أننا جميعاً نسير في طريق واحد، ونحاول التفكير في موضوعنا بالصورة التي تسمح لنا رفع التباسات متعددة، تغذي تكرارنا اللاجدي لمفهوم ملتبس وغائم مثل مفهوم «الغزو الثقافي».

- ٢ -

نعود بعد المقدمات والتوضيحات السابقة، إلى زاوية النظر التي اخترنا لملاحظاتنا الأولية، والتي أطلقنا عليها اسم المستوى الفلسفي الحضاري.

فما السبيل إلى انتاج ثقافة مبدعة تخصب حاضرنا، وتلوّن أحلامنا، وتمنحنا جدارة المعاناة في التاريخ؟

لن نجيب عن هذا السؤال ببناء تأملات مغلقة، مجردة ومتعالية، فالإشكال الثقافي في حاضرنا حلقة ضمن حلقات تاريخية سياسية. لهذا يظل العياني والمشخص، واحداً من أهداف تأملاتنا، رغم أن متطلبات الفهم والتحليل تقتضي منا بناء النظر، وصياغة الفرضيات والأطروحات، أي تقتضي التأمل.

فلا سبيل في نظرنا للخلق الفكري إلاّ بإزاحة الأوهام الايديولوجية، من قبيل الهروب إلى الوراء، أو الهروب إلى الأمام، إن هذا السبيل يقتضي الاعتراف الهادىء والبارد، ومن دون مركبات نقص، أو تمجيد عاطفي للذات، بالمقدمات الآتية:

رابعاً: التأخر الثقافي العربي أمر قائم

إننا لا نزال نستهلك في المجال الثقافي أكثر مما ننتج، ولا نزال من دون مؤسسات فعلية، ترعى التقدم الثقافي وتؤصله في بنى مجتمعنا. وأكثر من ذلك، فنحن ما نزال نساكن أمواتنا، وننطق بأفكارهم، فلا نجتهد، ونكتفي باجتهاداتهم، ونعيد الاستشهاد بالنصوص القديمة بدل التفكير في إبداع وصياغة النصوص المعبّرة عن طموحنا المعرفي في المجتمع والتاريخ والوجود.

إن الإقرار بالتأخر الثقافي العربي، كما نفهمه، هو اقرار بوجود تأخر تاريخي، أي تأخر نسبي، فنحن متأخرون ثقافياً في الزمان، ونستطيع داخل دائرة الصراع التاريخي الزماني، أن نلغي تأخرنا الثقافي، وأمامنا في تجارب التاريخ القريب والبعيد، أمثلة متعددة في هذا الباب.

لا بد من الاشارة هنا، إلى أننا عندما نقرّ بهذا الأمر فإننا في الوقت نفسه، لا ننسى إضفاء بعض النسبية عليه، ذلك أن تجاربنا الوجدانية تغذّى اليوم بكثير من الأدب الرفيع، الذي يعبّر عن أحاسيسنا المتناقضة في الوجود، ففي الرواية، وفي الكتابة المبدعة عموماً، نحن ننتج ما يغذي شفافيتنا، ويشبع تطلعاتنا، ويرسم ظلال اللون الجميل أمام أعيننا.

يمكن أن نضيف إلى ما سبق، تباشير الفكر النقدي التي لاحت في فضاء الفكر العربي، في السنوات الأخيرة. هذه التباشير التي تظل رغم محدودية انتشارها، في عمق التاريخ الثقافي العربي، علامات أولى دالة على تحوّل ثقافي مرتقب. نحن نشير هنا إلى أعمال عبد الله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط... ففي هذه الأمثلة ما يؤشر على مغامرة الإبداع الثقافي العربي، المتفتح على المستقبل، بكثير من الحماسة،

وكثير من الرغبة في التعبير عن الحضور الثقافي العربي الاسلامي، والكوني في الوقت نفسه. . . ولا نُريد أن يُفهم من هذا المثال أننا نقرّ باتفاق المفكرين الذين ذكرنا أسماءهم، فنحن نعرف أن بينهم جميعاً درجات متعددة من الخلاف والاختلاف، وما يوحدهم في نظرنا هو انفتاحهم الكبير على متطلبات الصراع الثقافي الحضاري، وسعيهم النقدي لمحاورة الذات والآخر، في أفق جدلية تاريخية حضارية، مسكونة بهموم السؤال والتاريخ.

ولا نريد أن نسترسل في إعطاء أمثلة أخرى، من قطاعات معرفية أخرى، تبرز درجة التطور الثقافي المجدّد في بلادنا وفي الوطن العربي، فنحن نعترف بحصول هذا. لكننا نعترف قبل ذلك، بسيادة مناخ الجمود الثقافي، والتأخر الثقافي، لنفكر إذاً في مظاهر تأخرنا الثقافي، بكثير من الصفاء. لن تسمح «أمجاد الماضي» بملء فراغات المعرفة العلمية في مؤسساتنا. لنصغ إلى منابع العلم والمعرفة، لنتعلّم، لنتذكر أن تاريخنا يعلمنا أن العرب كانوا يطلقون على أرسطو «المعلم الأول»، فقد كان هذا الإغريقي معلمهم الأول. . . ليكن لنا نحن اليوم في الثورات العلمية المنجزة في الغرب، دروساً يلزمنا استيعابها، من أجل التمكّن من المشاركة في دعم مواصلة البحث العلمي، والابتكارات العلمية. لنتعلم التمييز بين المستويات، فلا يمكن باسم موقف سياسي ظرفي، أن نعود إلى الحديث عن «الغزو الثقافي» دون أن نفكر في ابتكار المفاهيم المناسبة للمشاكل المستجدة، في صراعاتنا الثقافية والسياسية والاقتصادية، ثم إن منطق العقل يعلمنا مراعاة العلاقة بين التاريخ والمصلحة قبل صياغة المفاهيم. كما أن منطق التاريخ يفيدنا في الرؤية البعيدة التي تهبنا التمييز بين مستلزمات الاختيار الثقافي الاستراتيجي، والمواقف الثقافية العارضة والمؤقتة.

خامساً: الحضارة الغربية تركيب ثقافي بشري تاريخي

يقتضي الاعتراف الأول، اعترافاً ثانياً، وبهدوء أكثر، بأهمية المكتسبات والمعطيات الثقافية في الحضارة الغربية المعاصرة. فلا يتعلق الأمر بامتياز عرقي، ولا بعبقرية استثنائية، ولا بروح مطلقة غزت وتغزو التاريخ. الأمر في نظرنا تاريخي، قابل للفهم والتعقل، فالحضارة الأوروبية تركيب تاريخي، موضوعي، وقد سمحت جملة من الشروط التاريخية، والمعرفية، والسياسية، منذ القرن السادس عشر، بتشكل هذه الحضارة، أولاً داخل حدودها الجغرافية، ثم خارج هذه الحدود، وفي كل أنحاء العالم في زمن لاحق. يتعلق الأمر في نهاية التحليل، بامتياز انساني، صنعته أوروبا لذاتها، وحطمت العالم وهي تصنعه، ولم يعد من حقها وحدها الآن.

إن الحضارة الغربية اليوم، هي إحدى أكبر لحظات المغامرة الانسانية في التاريخ. ولقد عرف تاريخ البشرية قبلها حضارات مهمة لا نقول إنها تماثلها، فلا يعيد التاريخ نفسه، ولكنها لعبت تقريباً الأدوار نفسها التي تلعبها الحضارة الغربية اليوم وبخاصة في مجال الثقافة والسياسة. ويتعلق الأمر هنا بالحضارات الشرقية القديمة، والحضارة اليونانية، والحضارة الاسلامية.

نؤكد مرة أخرى أن أهمية الحضارة الغربية، مسألة لا تتعلق بطفرة لا زمانية، إنها تتعلق أولاً وقبل كل شيء، بحدث تاريخي، وقع بجوارنا، وصنع جزءاً من قوته المادية في علاقته بنا، وليس من حقه أن ينعم وحده بمكتسبات دروس المعاصرة في مختلف الأصعدة، وبخاصة في المستويات المعرفية الثقافية موضوع هذه الملاحظات، «وإن كان الغرب لا يتجاسر اليوم على تقديم نفسه ككونية، ويفضل أن يلتجىء إلى النزعة التعددية، فإنه لا ينبغي دائماً إصلاح خطأ بخطأ»[٢].

- ٣ -

يؤدي الإقرار بالمقدمتين السابقتين إلى التخلّي عن الحلول السهلة، فيما يتعلق بعلاقتنا بالحضارة الأوروبية، وفي صياغتنا لمفاهيمنا السياسية، إنه يسعفنا بفهم موقع وحدود الذات، كما يتيح لنا معرفة مجال وحدود الآخر، ثم التفكير البعيد في علاقاتنا الثقافية به.

لا بد من التأكيد هنا أن الاعتراف بالمقدمتين المذكورتين آنفاً، لا يعني الركون إلى ذات واهنة مستضعفة، ولا يعني مجرد ممارسة التفرّس في حضارة سامقة...

أمر آخر لا يجب أن ننساه، وهو لحظة إنتاج هذا القول، فنحن لا نتكلم من الموقع الذي تكلم فيه الأفغاني منتقداً الثقافة الدهرية، أو الموقف الذي تحدّث فيه فرانز فانون عن محاولة إبداع الانسان الكامل الذي عجزت أوروبا عن تحقيقه[٣]. نحن نتكلم من موقع إنتاج تأمل نعتقد أنه يسمح بتوضيح رؤية مواقع المتحاورين، ضمن دائرة جدلية الإبداع الثقافي الإنساني، الممكن والمحتمل، المركب، والمشترك، واللامحدود، إنه موقع الذي يفكر في استراتيجية التجديد الثقافي، لا موقع المحلل السياسي، المواجه لحدث بعينه. وداخل هذا الإطار نشعر بأن استمرار انتاج أحاديث عن الهوية المضادة لهويات أخرى تغزوها، لن يحل مشاكل المثاقفة في الوطن العربي، إنه غالباً ما يتضمن رغبة واعية أو لا واعية في استبدال هيمنة بهيمنة، في استبدال غزو بغزو.

وقبل مواصلة الحديث هنا، لا بد من رفع التباس يتعلق بموضوع الهوية. فنحن نعرف صعوبة الخوض في مستوياته الفلسفية، ومع ذلك نقول إن المجال الثقافي أكثر من غيره من مجالات الوجود التاريخي للإنسان، لا يقبل منطق الهوية، وذلك لأن كل هوية انغلاق، والانغلاق في مجال الثقافة يؤدي إلى القضاء الكلي على الثقافة والابتكار الثقافي، ومن هنا فإننا نفضل الحديث في هذا الباب عن المصير الثقافي العربي، والمستقبل الثقافي العربي، وذلك انطلاقاً من التسليم بتاريخية الهوية الثقافية. وهو ما يعني التسليم بالتشكل المستقبلي المفتوح لهوية ما تفتأ تصنع ملامحها، منفتحة على ثقافات متعددة ومتصارعة داخل دائرة التاريخ الثقافي الشامل.

---

(٢) عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص ٣٣٨.

(٣) فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الدين الأتاسي (بيروت: منشورات دار الطليعة، ١٩٦٣)، «الخاتمة،» ص ٢٢٩ - ٢٣٣.

ومن هنـا فإن البحث في اسـتراتيجية التجـديد الثقـافي العربي يجب أن يتعـدى عتبة رد الفعل، عتبة التفكير في غاز يغزو، غاز آخـر يغزو هـوية دائـرية مكتملة. فمثـل ردود الفعل هـذه لا تمهد لقيـام تفكير جـدي في معضلة الثقافـة والمعرفـة في بلادنـا، وفي الـوطن العـربي الكبير.

فلم يعد أحد اليـوم يتصور أن معـارف الآخر كـونية شـاملة في ذاتها، ولم يعـد الغرب نموذجاً مطلقاً صالحاً للاقتداء. إننا نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية، وذلك بـامتحانها والمشاركة في اعـادة انتاجهـا، بتشريحها، ونقـدها، ثم بـإعادة انتـاجها من جـديد، وبشكـل مستقل، ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التـاريخي، وفي مناطق أخـرى من العالم. كـل ذلك ضمن دائرة وعي الإنسان بـالوجـود وبالتـاريخ، وبصراع الإنسـان المتواصـل في الوجـود وفي التاريخ. . . إن الاقتداء الثقافي الأعمى لم ينجز ثقافة مبدعـة، بقدر مـا أنجز نسخـاً، وأشباه نُسَخٍ ثقافية، بلا أرواح ولا أجساد.

إن الإبـداع، النقد، الابتكـار، التجديـد، الاستقلال الفكـري، هي مطالب لثقـافـة كونية بلا حدود، للعرب، كما لكل البشرية فيها نصيب. وعلى سبيل المثال ـ وما دمنا بصـدد بلورة ملاحظات فلسفية ـ يمكن أن نقول إن هيغل وهو من أعلام الفكر الفلسفي الإنسـاني، نشـأ في المانيـا، وكتب كتبه في المـانيا، لكن تـراثه الفلسفي تحـوّل إلى تـراث أوروبي، ثم إلى تراث انساني بعد ذلك، لأن عدداً كبيراً من رجالات الفلسفة في العالم، ومنذ القـرن التاسـع عشر حاولوا محـاورة فكره. فلم تعـد فلسفته، تتمتـع بحضور فلسفي تـاريخي، من قبيل مـا نعرفه ـ كفلسفة عالمية ـ إلا بالحوار العام الذي أجراه فلاسفة آخـرون في الشرق والغرب مـع الهيغيلية.

وينطبق الشيء نفسه على المناهج العلمية في حقل العلوم الانسانية ـ على سبيـل المثال ـ فنحن نمنح هذه المناهج، قيمتها الكونيـة بامتحـانها خارج أوروبـا، بوعينـا ببنيتها وبقـابليتها للتعميم في ضوء اختبارات وامتحـانات تتعلق بمنـاطق جغرافيـة وتاريخيـة، لم تكن واردة زمن تشكلها الأول في أوروبا. معنى هذا أن كونيـة الفلسفات والعلوم الغـربية طـريق نساهم فيـه جميعاً، لا بالنقل والنسخ المنفعـل والمقلد، بل بـالنقد والحـوار والامتحان الخـلّاق، الامتحان الذي يباشر حواراً متعدد الأطراف، بل مركب نقص، ولا مركب استعلاء، ومحاورة الذات، ومحاورة الآخر، ثم تركيب ما يسمح بتطعيم وتدعيم مطلب الكونية الثقافية.

إن الأمر المؤكد في هذا السياق، هـو أن الحضارة الغـربية ملكت ومـا زالت تملك زمام المبـادرة في مجال الكشـوف العلمية، والحـدوس الثقافيـة، وبناء النـماذج المعرفيـة، إلا أن غير الأوروبيين بدأوا اليوم أكثر من أي وقت مضى يمارسون تـوسيع الكـونية الغـربية، وذلـك عن طـريق التمثل النقـدي لخلاصـات هذه الحضـارة، ومحاولـة مواصلة الابتكـار الثقـافي داخـل دائـرتها. يقـول هشام جعيط: «ومـا هو مـطلوب من الانسانيـة العربيـة اليوم، ليس بعث نموذج للثورة العالمية، يمنحها موقع الصدارة في عصرنا، كما فعلت سابقاً مع الاسلام، فهذا النوع من المعجزات التاريخيـة لا يتكرر، كما أنه لن تتكرر النهضة الأوروبية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية، إن المـطلوب منها هـو أن تجمع

تجربتها، وتجربة البشريـة، وأن تبقى كما هي، وتتخذ لها جسـداً جديـداً (. . .) إن النهضة الحق هي إحيـاء لبعض اللحظات الممتازة من المـاضي، واندفـاع نحو المجهـول، وتأكيـد للحريـة الخلاقـة في الآن نفسه، وهـذا يفرض علينا نسيان جزء من كياننا»[4].

نلاحظ في الفقرة السابقة تأكيداً واضحاً على جملة مبادىء أهمها، مبدأ المغامرة الخلاّقة، ثم مبدأ الحرية الضامنة للفتوح الثقافية، وثالثاً مبـدأ استثمار المشروع الثقـافي الغربي. وفي مـا يتعلق بهذا المبدأ الأخـير، يمكن أن نضيف أن الاستثمار الخـلاّق لا يتم بواسـطة التقليد، إنـه يتم بمحـاورة المشروع الثقافي الغـربي. صحيح أن الحـوار يقتضي التكـافؤ، ولكن التكـافؤ لن يكون بمجرد استعمال الذاكرة، والذاكـرة وحدهـا، ولن يكون بـدغدغـة الذات، وتصـور أن حصونها العتيقة والبالية قادرة على مواجهة الدينامية القويـة لثقافـة نهاية القـرن العشرين. من هنا ضرورة التضحية بالهوية من أجل الوجود، ونقصد بذلك ضرورة التسليم بأهميـة الانفتاح الثقـافي، الانفتـاح التـاريخي الـذي يسعف أولاً بتملك أصـول المعـاصرة، ثم يسمـح ثـانيـاً بالتشكّل اللامحدود، لهوية لا تتوقف عن الاغتناء في الزمان[5]. وما دام العقل مسـألة كـونية، فنحن نستطيع أن نحاور أوروبا محاورة الند للنـد، عندمـا نتقاسم معهـا اليوم نتـائج الجهـود التاريخية المركبة التي استطاعت أن تنتجها وتغنيها.

إن حواراً ثقافيـاً خلاّقـاً، يُسلِّم بتوجـه كوني للثقـافة، دون نفي الاختـلافات. ويسلِّم بوحدة تاريخية، دون رفع التناقضات والصراعات، هو واحد من الطرق التي تتيح لنا امكانيـة المساهمة في الابداع الثقافي والتجـديد الثقـافي، الذي نـطمح إلى تحقيقـه وامتلاكـه، من أجل إغناء ذاتنا التاريخية، واغناء ذات الانسان في التاريخ.

* * *

لقد تجنبنا في هـذه الملاحـظات الأولية والعـامة، التفكـير في المستويـات التي حددنـا في البداية، والتي غالباً ما نعثر فيها على مفهوم «الغزو الثقافي»، وبدل ذلك حاولنا التفكير في مـا اعتقدنا أنه يحدد الإشكالية الموجهة للمفهوم السابق الذكر.

إن استراتيجية التجديد الثقافي التي أصبحت عنوانـاً لهذه المـلاحظات، هي الإشكـالية الأساسية في مجال الثقافة العربية المعاصرة، وقد سمح لنـا التفكير في هـذه الاشكاليـة بتجنب كثير من المفاهيم المضلّلة والملتبسـة. ومن هنا فـإن اتساع الأفق الـذي بنيناه لأنفسنـا، اعتمد التسليم بجملة مبادىء، كما اعتمد قبول أوليات، ونتائج المغامرة الغربيـة في المجال الثقـافي، لا باعتبارها، كما بينا حصيلة تميز جغـرافي، ولا حصيلة امتياز عـرقي، ولا عقيدة ومعتقـدات جامدة، ولكن بـاعتبارهـا أولاً وأخيراً، تـركيباً بشريـاً، يغنينا ويـرفد ذاتيتنـا بما يمنحهـا القوة الـلازمة للوجـود. أما النتـائج الأسـاسية لمثـل هذا المسعى، فـإنها تبرز في المقـاربة التـاريخيـة

---

(٤) هشام جعيط، الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٥) يمكن الرجوع في هذه المسألة إلى: عبد الله العروي، العرب والفكـر التاريخي، ص ٢٠٥، وهشـام جعيط، أوروبا والاسلام، ص ١٥٠.

والنقـدية للمجهـود الثقافي الغـربي، هذه المقـاربة التي تؤدي ممـارستها إلى اخصـاب فكرنـا، واخصاب مقدرتنا على العطاء. ومن هنا فـإن التعلم من درس المعاصرة الغـربية، والتمـرّس بروح المغامرة الوجودية الدافعة للابتكار الحضـاري، لا يعنيان في نـظرنا التبعيـة، ولا يعنيان الغزو، بقدر ما يعنيان ممارسة حق تاريخي، يؤهلاننا لتدعيم ثقافة انسانية بلا حدود، ويهبـاننا القدرة آجلاً أو عاجلاً على احتلال مكانةٍ ممتازة في مجال الثقافة والتجـديد الثقـافي، وهذا أمـر ليس ببعيد.

الفصل الثامن

الالتحام بين العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين(*)

المهدي المنجرة(**)

مقدمة

يشترط البقاء تضامناً مكانياً ـ المشاركة ـ وتضامناً زمانياً ـ الابْتِسار(1) ـ، وأهم العقبات أمام تحقيق هذين الشرطين هي:

١ ـ التفاوتات الاقتصادية الكبيرة داخل الدول وفيما بينها، والظلم الاجتماعي الناتج منها.

٢ ـ هيمنة نظام القيم الثقافية ـ الاجتماعية الغربية أو اليهودية ـ المسيحية منذ قرنين من الزمان.

٣ ـ البنى العقلانية ومناهج التعليم غير الملائمة لمسايرة تسارع حركة التاريخ الحثيثة الذي

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩٠)، ص ١٢ - ٢٢.

(**) أستاذ في جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

(1) «الابتسار» كلمة عربية أصيلة تعني القيام بالشيء قبل أوانه، وهو المراد بكلمة «Anticipation» الفرنسية، ولقد كان ميلنا إلى كلمة «الابتسار» بدل كلمات «تقديم» و«تسبيق» و«سبق» و«توقع» التي تقترحها المعاجم لأنها الأقرب إلى الدلالة على المراد بالكلمة المرادفة لها بالفرنسية. جاء في لسان العرب لابن منظور: «والبَسر الإعْجالُ، وبسرت الدمّل إذا عصرته قبل أن يتقيّح (وهذا هو الهدف من ابتسار الزمن القادم، أي التفكير في أزماته المحتملة قبل أن تقع، والمبادرة بعلاج أسبابها قبل أن تستفحل)، وبسر حاجته يبسرها بسراً وبساراً، وابتسرها، وتبسرها: طلبها في غير أوانها (والمراد فعلاً في علوم المستقبل والإعداد للغد، التفكير في مشاكل للمستقبل محتملة الوقوع قبل وقوعها بالفعل). وتبسّر طلب النبات أي حفر عنه قبل أن يخرج، وبسر النخلة لقحها قبل أوان التلقيح». ومما يزيد من تمسكنا بهذه المقابلة للكلمة الغربية «Anticipation» أن علوم المستقبل تريد نوراً في ظلمات الزمن القاهر، وتبحث عن ضمانات الارتواء وسبل ذلك في أودية الغد المحتملة الجفاف، والابتسار يترجم تلك الإرادة وذلك البحث. يضيف ابن منظور: «وبسر النهر إذا حفر فيه بئراً وهو =

لم يسبق له مثيل، والتواتر السريع للتطور، الأمر الذي يقتضي تبصراً أكبر واتصالاً ثقافياً أكثر توازناً.

والفرضية الأساسية في هذا المقال هي أنه لا يمكن ضمان البقاء دون تحالف جديد بين العلم والثقافة يذهب إلى حدود الالتحام بينهما. فلقد تغذت الثورة الصناعية من خلال ابراز صورة لمجتمع يملك ثقافتين: الأولى علمية، والثانية غير علمية. والمجتمع ما بعد الصناعي، المنتقل من حضارة مواد خام وإنتاج ورؤوس أموال، إلى حضارة معرفة وإعلام ولامادية، سيلغي حتماً هذا التقسيم.

إن التحاماً كهذا سيثير عديداً من القضايا، أذكر منها على الخصوص، مراجعة تلك القاعدة القديمة القائلة بـ عالمية ومحايدة العلم. أتذكر هنا ردود الفعل الحية التي أثرتها منذ ربع قرن، في كل مرة كنت أضع فيها هذه العقيدة محل نقاش. كان لا بد لي من الاعتراض عليها للوصول إلى تصفية تلك المعادلة التي ما قبلت بها قط، والمدعية أن الحداثة مرادفها التغريب.

إن رفض هذا الافتراض هو ما قادني إلى تركيز بحوثي على المستقبلية، والتقانات المتقدمة، والتغيير الثقافي، ومثال اليابان.

أولاً: معادلة الحداثة/ التغريب

لم أفهم قط التفسيرات المفرطة في التبسيط، والمتغطرسة ثقافياً، والمختزلة للتقدم الاقتصادي والعلمي والتقاني والثقافي لليابان في مجرد «تقليد» للغرب. وكنت، دائماً، وما زلت أدين مثل هذا الشكل البدائي من الانتقاص.

ويسرني أن الأحوال تغيرت اليوم، إذ بات تقدم اليابان يحلل، باطّراد، بصيرورة داخلية ذات ارتباط مباشر بقيم ثقافية محددة. مع الإشارة إلى أنه ليست هناك ظاهرة أخرى معاصرة تستطيع مدَّنا بمزيد من الإبانة عن العلاقة المتينة بين العلم والثقافة أكثر من النموذج التنموي الياباني، وهو بالطبع ـ كأي نموذج أصيل للتنمية ـ فريد في نوعه لا يضاهى.

وحتى نزداد إدراكاً للعلاقة بين العلم والثقافة، يجدر بنا أن نقرأ الدراسة التي نشرها

= جاف، وأبسر، إذا حفر في أرض مظلومة، وابتسر الشيء أخذه غضّاً طرياً، وفي الحديث عن أنس قال: لم يخرج رسول الله ﷺ في سفر قط إلا قال حين ينهض من جلوسه: اللهم بك ابتسرت، وإليك توجهت وبك اعتصمت، أنت ربي ورجائي، اللهم اكفني ما أهمني، وما لم أهتم به، وما أنت أعلم به معي، وزودني بالتقوى، واغفر لي ذنبي ووجهني للخير أين توجهت». انظر: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ مج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مج ٤، ص ٥٧ ـ ٥٩. وبما أن البسر والبسار والابتسار والتبسر كلمات مترادفة، وبما أن لمعاني البسر معنى آخر مخالفاً للابتسار، وهو النظر بكراهة شديدة، فإننا نفضل استعمال كلمة «ابتسار» لكونها علاوة على ما تقدم، توحي بمجيئها على وزن «افتعال» بإرادة ذاتية مقصودة للفعل من طرف الفاعل، والابتسار في البعد الزماني إرادي ومقصود كذلك. (المترجم).

المعهد الياباني لتقدم البحث سنة ١٩٨٨ تحت عنوان: «تقرير حول البحث: البرنامج الياباني للتسعينات»[٢]، والتي تنص مقدمتها على تعدد الحضارات كأساس للمجتمع ما بعد الصناعي:

«من الآن فصاعداً، ينبغي النظر إلى العالم بشكل مغاير، وذلك بأن نضع جانباً ذلك الحكم العديم الاستدلال، والقاضي بوجود نظام عالمي منضد (مفرع إلى طبقات) تحت ظل الإمبراطورية الأمريكية. إن النظام العالمي الجديد، والذي يمكن نعته بعصر تنوع الحضارات، يرتكز على تعايش عديد من الحضارات. فإذا كان التغريب قد ساهم في تنمية العالم على الصعيد المادي، فإن حداثة اليابان تشهد على الفرق بين الحداثة والتغريب...

وحتى نقدِّر العالم حق قدره، يلزمنا فحص البنية الداخلية للعالم المتعدد الأقطاب... فلعل العالم يبحث عن أشكال لتنمية حضارات تعددية في عالم متعدد الأقطاب، وحتى تكون اليابان في مستوى ذلك، فإن عليها توسيع الأبعاد المكانية والزمانية لمفهوم الفائدة أو المنفعة الشخصية».

تلخص الفقرة المذكورة العناصر الأساسية لإشكالية القرن الواحد والعشرين؛ إنها تشدّد على قطيعة جغرا ـ سياسية مع الماضي، وعلى دور التنوع الثقافي في عالم تعددي يتطلب فيه البقاء تصفية كل أشكال الهيمنة. والنقطة الوحيدة التي أغفلتها الدراسة، هي طرح ومعالجة ذلك السؤال الدقيق حول **إعادة التوزيع**. وهو إغفال خطير في حق بلد تجاوز حاصل رواجه سنة ١٩٨٨ حاصل الولايات المتحدة.

ويعدُّ الرجوع إلى المصادر اليابانية خير سند ثقافي بالنسبة إلى قادم من العالم الثالث، سبق له الدفاع عن الأطروحات نفسها في وقت كان قليل من اليابانيين من يجرؤ على الكلام بمثل ذلك الوضوح والثقة؛ ذلك أنه (أي الرجوع إلى المصادر اليابانية) يساهم في خلق إطار داخلي يتم فيه فحص العلاقة بين العلم والثقافة في فجر القرن الواحد والعشرين[٣].

١ ـ «التحالف الجديد» علم ـ ثقافة

لقد أضحى العلم والثقافة من الآن فصاعداً المحددين الأساسيين للنظام الدولي. ودون الرجوع إلى السياق الثقافي، الذي هو قبل كل شيء انتاج ثانوي للقيم الثقافية، لا يمكننا بتاتاً فهم العلم والتقانة. لقد ولى زمن «العلم من أجل العلم» و«الفن من أجل الفن».

---

(٢) Japanese Institute for Research Advancement (JIRA), *Research Output: Agenda for Japan in 1990's* (1988).

(٣) لمعرفة المزيد عن هذه المرجعية التي يشير إليها الكاتب بخصوص مثال اليابان، يمكن مراجعة الأبحاث التالية. (المترجم):

Jiten: Nippon no Kadai (يابان الغد) (Tokyo: Gakuyo Shobo Publishing, [n.d.]); *21 Seiki e no Senrgaku* (استراتيجية اليابان نحو القرن الواحد والعشرين) (Tokyo: Togo Keizai Shimposha Publishing, [n.d.]); Masahiro Sakamoto, «Le Japon vers le xxième siècle,» *Futuribles,* no. 23 (mai 1979), pp. 3-23; «La Stratégie internationale du Japon à l'aube de la 3ème révolution technologique et industrielle,» *Futuribles,* no. 69 (1983), pp. 13-26; «La Stratégie japonaise de recherche et de développement,» *Futuribles,* no. 68 (1983), pp. 59-68, et «Recherche et développement au Japon,» *Futuribles,* no. 127 (1988), pp. 63-73.

والقرن الواحد والعشرون يفرض صيغة ثقافية واجتماعية أحسن تحديداً، لا تستطيع البقاء تحت وهم العالمية والحياد للعلم والتقانة. لذلك يتوجب إعادة تحديد هذين المصطلحين حسب المفهوم الواسع والعالمي حقاً لمعنى العالمية.

شرح ايليا بريغوجين (Ilya Prigogine) في كتابه التحالف الجديد (La Nouvelle Alliance) إحدى أطروحات المركزية، والمتجلية في «أن قضايا ثقافية يمكن أن تؤثر على محتوى تطور النظريات العلمية»، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال «أضحى من الملح على العلم أن يعتبر نفسه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضانها»[4].

وإن لبريغوجين تواضعاً وأمانة بنصه حول القضية المتجلاة في «أن العلم سينفتح على العالمية عندما ينتهي من نكران اهتمامات المجتمع ويعدل عن اعتبار نفسه غريباً عنها، فيصبح بالتالي، قادراً على محاورة الناس من جميع الثقافات واحترام تساؤلاتهم».

ولن نجد توضيحاً أحسن من هذا لإبراز تفاهة «عالمية» عصبية، وللنص على ضرورة الكشف عن عالمية للعلم، جديدة وعالمية، يستحيل الوصول إليها دون المرور بادىء ذي بدء عبر بوابة الثقافة والقيم الثقافية، فذاك هو الثمن الحقيقي للبقاء.

وليس بريغوجين وحده المدافع عن هذه الأطروحة في الغرب، فلقد كتب فيها ميشيل سيريس (Michel Serres) حول ما سماه المتعدد. ففي كتابه التكوين[5]، يوجه سيريس النداء التالي: «لتتسلخ تلك المعرفة العلمية من غطرستها، ولتسلخ رداء عظمتها الكنسي المزين، ولتدع عدوانيتها الحربية، وادعاءها الحاقد في أنها دائماً على صواب، ولا تقول إلا صدقاً! فلتتنزل (من برج كبريائها)، مسالمة، نحو المعرفة المشتركة».

وتفسيرنا الخاص لما ذهب إليه سيريس هو أن على العلم عقد الصلح مع الثقافة والقيم الانسانية، فالمشكلة أن الغطرسة لا تكمن في العلم، بل في النسيج الثقافي الذي يرعى ذلك العلم. وبالفعل، ترتبط مشكلة الغطرسة بإدراكات الزمان والمكان. فالنظرة إلى العالم ومستقبله تختلف حسب الزمن الثقافي الذي وضعنا أنفسنا فيه. وحينما نعتقد أن الحضارة الإنسانية يمكنها أن تُقَلَّص تاريخياً إلى قرنين من الزمان بالنسبة إلى الفترة المعاصرة، ومن ألفين إلى خمسة آلاف سنة على الأكثر بالنسبة إلى مجموع تاريخها، فإن علينا أن نعيش مع الأسطورة المولِّدة للغطرسة عبر الانتقاص الثقافي.

ومشكلة الثقافة «الغربية»، أن مدتها محدودة نسبياً، وأنها تحاول بوعي أو دون وعي، أن تعوض هذا الحد بانتقاص قدر زمان ومكان الثقافات الأخرى؛ إنها مغترة بنفسها وبنجاحاتها المادية إلى درجة أنها لم تجد السبيل للتفكير أو للشعور بكيفية تفكير الآخرين

---

(٤) يمكن الاستفادة لمعرفة الآراء المطروحة في كتاب: Ilya Prigogine, *The New Alliance* (1979), من مطالعة ترجمة لمقال: إيليا بريغوجين، «العلم والحضارة والديموقراطية: القيم، النظم، البنى والأواصر،» الثقافة العالمية، السنة ٨، العدد ٤٤ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩)، ص ٧ - ٢٦، وبخاصة الفصل المتعلق بالمفهوم الجديد للعلم. (المترجم).

(٥) Michel Serres, *Génèse* (Paris: Grasset, 1982).

وشعورهم. ويبرز حوار جرى في برلين، بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ١٩٣٠ بين طاغور (Tagor)[٦] وآنشتاين (Einstein)[٧] تلك القطيعة في الاتصال الثقافي:

طاغور: «إنه من الصعب تحليل الأثر الروحي للموسيقى الشرقية والغربية عندنا. إنني متأثر بعمق بالموسيقى الغربية. إني أراها خارقة، فبنيتها واسعة، ومحتواها عظيم. إن النداء الغذائي الأساسي لموسيقانا يؤثر فيَّ بعمق أكثر. وللموسيقى الأوروبية خاصية ملحمية، إنها ترتكز على ثقافة واسعة ولها بنية قوطية (Gothique)».

آنشتاين: «إنها مسألة لا نستطيع نحن الأوروبيين الإجابة عنها بدقة. فنحن شديدو الالفة بموسيقانا. إننا متطلعون لمعرفة هل موسيقانا اتفاق أم شعور إنساني أساسي؟ هل من الطبيعي الشعور بتوافق الأنغام وتنافرها أم أنه اتفاق نقبل به؟»[٨].

فلا يمكن أن نتوقع حواراً كهذا في القرن الحادي والعشرين. إن صراحة آنشتاين تدل بوضوح على أن الباحث «الشرقي» يمكنه بذل المجهود لفهم التعابير الثقافية لـ الغرب بكيفية مقارنة وبمرجعية مفتوحة، لكن الأوروبي عاجز عن القيام بالمسعى نفسه لأنه منكمش على ذاته ثقافياً، وقاصر عن كل فهم ثقافي مقابل. من هنا بزغ مشكل الاتصال الذي يهيمن على العالم المعاصر، عالم النهضة والعلم والحساسية الجمالية.

٢ ـ احترام التعدد الثقافي

لن تهتم الأجيال المقبلة في العالم الثالث بالاتصال الثقافي ذي الاتجاه الواحد، فهي غير مصابة بمركبات النقص التي كانت في الأجيال السالفة، والتي كانت تظن أنها لن تستطيع أن تفرض نفسها ثقافياً إلا بالتمكن أولاً من ثقافة «الآخرين». لقد تولد عن هذا المسعى أشكال مختلفة من الاستلاب الثقافي، والتي هي من أسباب التخلف الاقتصادي والعلمي في العالم الثالث. ولا يمكن للغرب أن يستمر في الاعتماد على التمتع بـ «شيك لا محدود» (Chèque en blanc) في ميدان الاتصال الثقافي دون مقابل يتطلب على الأقل، مهما صغر، انتقالاً حقيقياً. ربما سنكون عندئذ في مستوى تقليص ما سماه البروفيسور ناكامورا (Nakamura) **السلبية الثقافية**.

لهذا كان وصل العلم بالثقافة والتحامهما شرطاً للاتصال والبقاء. إنها ضرورة نسقية، خاصة وأن ازيد من ٥٠ بالمائة من اليد العاملة ذات التكوين العالي بمستوى الدكتوراه ستكون من هنا إلى آخر القرن من أصل غربي.

---

(٦) هو السير رابندرانات طاغور (١٨٦١ ـ ١٩٤١)، شاعر هندي، منح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩١٣. (المترجم).

(٧) هو الفيزيائي الأمريكي، الألماني الأصل، ألبرت آنشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥)، صاحب النظرية النسبية، والحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٢١. (المترجم).

(٨) Japanese Institute for Research Advancement (JIRA), *Research: A Tagor Reader* (New York: Macmillan, 1961).

إنـه اتجاه لا رجعـة له، يعـزى إلى الديمغـرافية وإلى عـوامل ابتـدائيـة أخـرى. بـل في الولايات المتحدة، أكثر من نصف الـوافدين عـلى سوق العمـل سنة ١٩٨٨، والـذين هـم في مستوى دكتوراه أو أعلى من ذلك، لم يكونوا من أصل أمريكي. والخـاصية الأسـاسية للقـرن الواحد والعشرين هي زوال أوروبية العلم والثقافة، انطلاقاً من الولايات المتحدة الأمريكية.

فمنذ أزيد من عشرين سنـة، وبمناسبـة افتتاح مؤتمـر الأمم المتحدة حـول تطبيق العلم والتكنـولوجيـة في التنمية، أدلى روني مـاهو (René Maheu)، المـديـر العـام وقتـئـذ لمنـظمـة اليونسكو، بتصريح هو أشد تبريراً اليوم من ساعتئذ[9]، قال فيه: «لا علمية للمعرفـة إلا بالـروح التي هي (أي المعرفة) من نتاجها، والتي وحدها تعطيها معنى لدى الإنسان، ومغزىً حين تطبيقها على الأشياء. فالعلم ليس شكلاً من الصيغ والوصفات التي من تلقاء ذاتها، تمنح الإنسان سلطات مجانية على المخلوقات... ومشكلة التقدم التكنولـوجي للجهات التي مـا زالت تشكو من نقص في التنميـة لا يمكن حلها جـذرياً بـاستيراد التقنيات الأجنبية أو الإدخـال على عجـل للعلوم التطبيقيـة الجاهـزة بشكل من الأشكـال. فلا يمكن للتقـدم أن يتحقق بصورة جذريـة إلا بالخلق والـدعم، حسب سياق ينمـو داخلياً في قلب الحقيقـة الإنسانيـة للمجتمعات المعنية من الوجهتين الثقافية والاجتماعية للعلم»[10].

ويضيف روني ماهو قائلاً:

«إن العلم في حد ذاته مجتمع، مجتمع يحتوي على شيء رائع: هو امتلاكه موهبة عالمية، وبذلك فهو يعد ويشكل إنسانية الغد. لكن لا يستطيع هذا المجتمع البزوغ والازدهار في أي سياق كان».

ليسمـح لنا بـالرجـوع إلى ماهـو مرة أخـرى: ففي مقدمتـه لـ **تاريـخ التنميـة العلميـة والثقافية للإنسانية** المنشور من طرف اليونسكو تحت اشراف الاستاذ ب. ب. كـرنييرو (P.B. Carneiro) من البرازيل، كتب ماهو في آب/ اغسطس ١٩٦٢:

«كل فعل للثقافة والعلم، أياً كانت مادته أو وسائله أو دوافعه، أو حججه، أو ظروفه، هو أساساً فكرة من الإنسان حول الإنسان».

لم يُفهم ماهو بصفته مديراً عاماً لليونسكو من طرف المديرية البيروقراطية لمنظومة الأمم المتحدة، سواء تعلق الأمر بالكتابة الـدولية أو بممثـلي الدول الأعضـاء. لو فُهـم، لتمكنـا من ربح سنوات من الجهد، ومئات المـلايين من الـدولارات، بتخلينا ببسـاطة عن الـوهم الذي يدعى **نقل التكنولوجيا**. لقد كان ماهو فيما نعتقـد، أول من استعمل مفهـوم التنميـة الذاتيـة (Endogène) في سياقٍ اجتماعي ـ ثقافي خصوصاً حينما يتكلم عن العلم.

ودون أن نبخس مبـدأ المفعول الـرجعي بين العلم والثقـافة حقـه، فإن العلم لا يمكن نقله لأنه نتاج نسق ثقافي، فالقيم الثقافية هي التي تحـدد الفكر العلمي والإبـداع والابتكار. فلا يمكنك شراء ولا نقلٍ مثل هذه المخرجـات (Outputs) دون أن تتوافـر لديـك المدخـلات (Inputs) الثقافية التي تمـكّن من الفهم والهضم والإضافة في القيم الـذاتية للمنقـولات، وإلا

---

(٩) في جنيف، بتاريخ ٤ شباط/ فبراير ١٩٦٣.

(١٠) René Maheu, *La Civilisation de l'universel,* préface de Julien Cain (Paris: R. Laffont, 1966).

فلن تشتري إلا لعباً! لهذا فإننا نرى أن أحسن تحديد للتنمية هو ذاك الذي قدمه ماهو حين كتب: **التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة**، وهذا ما أريد قوله بالتحام العلم والثقافة. فالعلم والتكنولوجيا ليسا المحرك الأول للتغيير الاجتماعي، فهما لا يعدوان أن يكونا الخميرة فقط أو المعجِّل لمثل هذه التغييرات الحاصلة بواسطة الجينات الوراثية للتغيير: **القيم الثقافية**.

إن القيم الثقافية تجعل التغيير يسيراً من خلال تمكين الأفراد من استيعاب العلم والتكنولوجيا واجتناب أن يدعما الجور الحاصل في تقسيم العمل. ذلك الجور الذي يمكن أن يتولَّد عنه نظام من الطبقات، مع تكنوقراطيين يعرفون ماذا ويجهلون كيف ولماذا وجموع من الأميين العلميين عاجزة عن المشاركة ديمقراطياً في نسق القرارات الحاكمة في تطور العلم والتكنولوجيا وتمويلهما، وهو الشيء الحاصل بالفعل.

فلعل تطور هذا النظام من الطبقات يشجع على قطيعة ما بين وجهات النظر الفيزيائية والإنسانية الممزقة لثقافتنا، لأن وجهة النظر الإنسانية هي في عجز متزايد لفهم العالم الفيزيائي. وليس ذلك خطأ العلم ولا التكنولوجيا، ولكنه حصيلة تقصير في نظم التعلُّم عندنا ناتج عن نقص في مؤسساتنا التربوية.

٣ ـ عدم توافق المؤسسات ونظم التعلم

لم يعد لدينا الوقت ولا المناهج البيداغوجية (التربوية) اللازمة لهضم وإدماج مراحل السبق العلمي والتكنولوجي، ومن ثم اتساع الفجوة بين التقدم العلمي والتكنولوجي وتطبيق نتائج هذا التقدم بشكل توافقي اجتماعياً وثقافياً. جزء كبير من هذه الفجوة نابع من وتيرة التغيير العلمي والتكنولوجي بالنسبة إلى فتور المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ـ الثقافية في مواجهة مثل هذا التطور.

فكيف يمكننا أن نقتحم القرن الواحد والعشرين بفلسفة سياسية ترجع إلى القرن الثامن عشر، ومؤسسات سياسية ترجع إلى القرن التاسع عشر، من ضمنها **الدولة ـ الوطن** وأسطورة السيادة، ونسق للقرار قد يبدو ديمقراطياً ولكنه صمِّم لعالم لم يعد موجوداً إلا في كراسات القانون الدستوري والقانون الدولي، هذا دون الكلام عن **ميثاق الأمم المتحدة**؟

تلك هي الأسباب لتخلف بنانا وأنساقنا العقلية، ولعجزنا عن مواجهة التحديات التي تقابلنا منذ عقد أو اثنين من الزمن، والمزدادة خطورة شيئاً فشيئاً.

والمقلق للغاية هو أننا نلاحظ استثناءين للتحليل السابق: القطاع العسكري للدول العظمى والشركات عابرة القومية. فالعسكريون يشجعون ويترجمون التطورات العلمية والتكنولوجية إلى واقع ملموس ومُجرَّب عملياً، إنهم يستنفرون ويديرون أكبر الموارد البشرية والمالية المخصصة للعلم والتكنولوجيا (أزيد من ٦٠ بالمائة).

فبفضل مفاهيم **الأمن القومي**، على الشكل الصريح التصنع لمقاولاتها، وللأمية

العلمية لأغلب أصحاب القرار المنتخبين، فإن المؤسسات العسكرية للدول «العظمى» خالية بالفعل من مراقبة ديمقراطية حقيقية، ومن مراقبة تقويم خليقين بالثقة. ولعل هذا ما يفسر جزئياً الابتكار والإبداع اللذين ينعشهما البحث العلمي والتكنولوجي في القطاع العسكري، وتوظيف العدد الهائل من العلماء الذين لا يجدون الحرية نفسها، ولا التجهيزات عينها ولا الامكانات المالية ذاتها في المؤسسات الجامعية.

أما الشركات عابرة القومية، التي تعمل بارتباط متين مع القطاع العسكري في بعض الحالات، والتامة الإدراك لأهمية البحث والتقدم من أجل انتاج منتوجاتها وتسويقها واكتساح الأسواق، والملمّة بقيمة الموارد البشرية الكفؤة والمرتفعة التكوين، فإنها تمكنت من تطوير مناهج للتدبير وأنساق للتعلّم جد ملائمة، مع تدخل ضئيل لـ **الدولة ـ الوطن**.

والإشارة إلى هذين الاستثناءين هي مجرد ملاحظة بسيطة وليست حكماً ذا قيمة. إنها تظهر أن التغيير والتعلّم المتلائمين ممكنان، ولكن ليس في القطاعات التي هي في أمس الحاجة إلى ذلك. كما أنها (أي الإشارة) تمكّن من تسجيل الرفض من طرف أصحاب القرار القوميين والدوليين «المرخص» لهم بالتطرق لـ «الاشكالية» الجديدة للبشرية بكيفية عامة مصحوباً بالتفكير في رغد الإنسانية جمعاء.

ثانياً: أزمة نظم الضبط

مشكل القيم الثقافية يطرح حينما نرى أنه في الوقت بالضبط الذي يجتاز العالم أزمة الحاكمية الناتجة عن النقص في المعايير والنماذج الدولية الملائمة من الوجهة الفيزيائية والأدبية، وعن النقص في الوظائف الضابطة الصحيحة الهادفة لقصد معين، تشجّع الدول الاقتصادية الكبرى، وتفرض المؤسسات المالية الدولية ـ من جانب واحد ـ اختلالاً من النوع التحرري الجديد.

والاهتمام الذي نوليه لمشكل المعايير والوظائف الضابطة هو اهتمام مجرّد من كل حكم ايديولوجي مسبق. بل هو ببساطة مشروط بقلق لتوضيح المساعي كعلّة وجود لأي نظام، وقلق فلسفي وعملي لمعرفة من ينبغي أن يشارك في تحديد هذه المساعي والإشراف على النظام المجتمعاتي.

فكل مفتون بالقيم التي تقتضيها «الحرية» ضمنياً لا يمكنه أن يستمر في عدم اكتراثه بنسق الاختلال المعرض الحرية للخطر بتشويه مفهومها الأكثر تبسيطاً.

إنها مشاكل قيم ثقافية أكثر مما هي مشاكل اقتصاد. فكيف يمكننا الوصول إلى تنمية دائمة دون اجماع حول الحد الأدنى من المعايير والقواعد؟

إننا ها هنا أمام اشكالية لأزمة أخلاقية، لنأخذ مثلاً موضوع المديونية في بلدان العالم الثالث: كيف يمكننا ليس فقط القبول بأن تكون مديونية الولايات المتحدة نحو الخارج أزيد من نصف مليار دولار، ولكن أن نفسرّ عقلانياً بأن هذا الحجم الضخم من الدين الخارجي،

والعجز المالي القومي الفاحش، هما اللذان يجلبان رؤوس الأموال الأجنبية إلى الولايات المتحدة، ويحافظان على إثبات مستوى قيمة الدولار، ثم نقوِّم المشاكل الاقتصادية والمالية لدول أخرى انطلاقاً من مقاييس مختلفة تماماً؟

إن الحجج المتعلقة بالنشاط الاقتصادي والمالي والفلاحي والصناعي للولايات المتحدة، والصالحة لعشر سنوات مضت، لم تعد كذلك. ففي سنة ١٩٨٨، كان لليابان نشاط إجمالي متجاوز لمثيله في الولايات المتحدة، وبتعداد سكاني يصل إلى نصف سكان الولايات المتحدة! والبنوك العشرة الأولى في العالم هي يابانية في بلد لا يتجاوز هذا النوع من المؤسسات ٥٨ بنكاً، مع وجود ١٤٠٠٠ بنك في الولايات المتحدة! والبنوك الثلاثة عشر الأولى في اليابان مجتمعة تكوّن رأس مال إجمالي يفوق نصف مليار من الدولارات (حجم الدين الخارجي للولايات المتحدة نفسه) بيد أن الخمسين بنكاً الأولى في الولايات المتحدة يقل رأس مالها مجتمعة عن مائة مليار من الدولارات[11].

هذه الإحصائيات تسعى ببساطة إلى البرهنة على أنه لم تعد هناك مقاييس «عقلانية» لتقويم الحالة الاقتصادية والمالية العالمية. ونتمسك بقولنا إن المشكل أخلاقي ومعياري، أي إنه مشكل قيم ثقافية أكثر مما هو مشكل قيم اقتصادية.

١ ـ غياب اجماع حول القيم

يمكننا أن نجد إيضاحاً بليغاً للأزمة الثقافية التي نعيشها مع العلاقة الوثيقة بتطورات العلم في ميدان الطاقة الذرية في تقرير «الندوة حول إنعاش التعاون الدولي للاستعمالات السلمية للطاقة الذرية» المنعقدة بجنيف (مارس ـ أبريل، ١٩٨٧). وهذه الفقرة المقتبسة عنه تثبت ذلك:

«لقد بذلت الندوة مجهودات جبارة للوصول إلى اتفاق حول مبادىء مقبولة عالمياً للتعاون الدولي حول الاستعمالات السلمية للطاقة الذرية... ورغم مجهوداتها، لم تستطع الندوة أن تصل إلى اتفاق حول مبادىء مقبولة عالمياً للتعاون الدولي حول الاستعمالات السلمية للطاقة الذرية».

إنه (أي الايضاح البليغ للفقرة) لذو مغزى على سوء التفاهم حول «مقاصد الغايات» في عالم خضع لتغيير جذري بفضل العلم والتكنولوجيا، لكنه يبدو عاجزاً عن القيام بالتسويات القانونية والمعيارية التي يفرضها ذلك التغيير.

فلعلها إحدى الأزمات الكبرى للعلم والتكنولوجيا والثقافة: أزمة مقاصد، أزمة قيم، أزمة معايير، أزمة قوانين. إنها أزمة لا العلم مسؤول عنها ولا التكنولوجيا، لكنها تعزز الظلم داخل الدول وفيما بينها، والمؤدي إلى تهميش أغلبية كبيرة من الناس داخل الفجوة بين الشمال والجنوب، ذلك الجنوب الذي لا يمثل سوى أقل من ١٠ بالمائة من الأنشطة العلمية والتكنولوجية في العالم، و٥ بالمائة فقط من نفقات البحث والتطوير.

---

(١١) *Wall Street Journal*, 11/9/1989, p. 1.

فحسب احصائيات منظمة التعاون والتنمية الاقتصاديين (OECD)[١٢]، ثلاثة أرباع التبادل التكنولوجي الدولي هي فيما بين دول المنظمة[١٣]، وتهيمن عليها الشركات العابرة القومية.

وإعادة تحديد الغاية من العلم والتكنولوجيا على مستوى المعمور أضحى من الضروريات الأساسية للديمقراطية الجديدة اللازم إقرارها لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين. ففي غياب إجماع عالمي حول القيم الثقافية، تشجِّع المعايير والقوانين على استعمال العلم والتكنولوجيا في الانتاجية والربح دون اكتراث كبير لاستغلال أدوات التغيير الضخمة هذه لصالح عمليات أكثر تعبيراً وأحسن إلهاماً. فمثل هذا الاكتراث لا يبرز ضمن قائمة أولويات أصحاب القرار لا شمالاً ولا جنوباً.

ونتيجة النقص الصارخ في بُعد النظر، فإن نماذج التنمية المشجعة في العالم ـ مباشرة وبـ «المساعدة» الدولية فيما يخص بلدان العالم الثالث ـ تركز على النمو والإنتاجية. والوسائل المستعملة لبلوغ تلك الأهداف تعامل المواطنين كغير مؤهلين بإقصائهم من المعادلة، فهم ليسوا في منظورها سوى عناصر لسلسلة إنتاج.

والإشكالية الجديدة المطروحة في وجه العلم والتكنولوجيا، وفي وجه الثقافة أيضاً، هي النظر في كيفية استعمال معارفنا المكتسبة لتأهيل البشر لمحاربة الفقر، والبؤس، والظلم الاجتماعي، والتهميش، وكراهية الكرامة والحقوق الانسانية، والاستعمال المفرط للطبيعة ومواردها المحدودة.

وإحدى النتائج الثقافية للتقدم العلمي هي أنه جعل «التخصصات» منسوخة، خصوصاً حين نفكر في النظريات الأخيرة التي تمس «النظام» و «الفوضى» في العالم الفيزيائي، والمؤدية إلى تخصص شمولي (Métadiscipline) المدعو «فوضوي» (Chaotique)، والذي لا يترك مكاناً لإقطاع وامبريالية التخصصات الجامعية المجزِّئة للمعرفة داخل حدود مصطنعة تماماً. إنها (أي إحدى النتائج) الأصل في الأزمة الابستيمولوجية التي علينا أن لا نجد لها الحلول القابلة للحياة قبل منعطف هذا القرن.

علينا أن نبيد الحدود الشوفينية ما بين العلوم «الحقة والأساسية» من جهة، و «العلوم الاجتماعية والانسانية» من جهة أخرى. علينا أن نعقد الصلح بين الفلسفة التي لم تعد تدعي أنها العلم الأول (Primus inter pares) والمهيمن داخل حقول المعرفة. علينا أن نحاول صوغ اتفاق جديد متعدد التخصص مبني على أساس تكامل مختلف ميادين الفهم والإدراك والحدس بشكل يتجاوز بوعي وفي اتجاه متسع حدود «العقلانية» التي سجنت العقل الإنساني

---

(١٢) *STI Review* (OECD) (Fall 1986).

(١٣) الدول الأعضاء في المنظمة هي: المانيا الغربية، بلجيكا، فرنسا، الدانمارك، اسبانيا، اليونان، ايرلندا، ايطاليا، اللوكسمبورغ، النرويج، هولندا، البرتغال، بريطانيا، السويد، سويسرا، تركيا، فنلندا، النمسا، استراليا، كندا، اليابان، الولايات المتحدة الأمريكية، وزيلاندا الجديدة. (المترجم).

في نظام مغلق ومتراص (Monolithique)، وهمشت إلى الحد الخطير الدور الإيجابي للتعدد الثقافي.

فمشكل التعددية الذي تُجليه للعيان النماذج البيولوجية والبيئوية اليوم ليس بأقل أهمية على المستوى الثقافي، إنه الضرورة اللازمة لعالمية حقيقية، إنه مشكل اقتصادي ـ أخلاقي (Éco-éthique) يهم الإنسان والطبيعة و «التحالف الجديد» بينهما، والذي هو الشرط الأساسي للبقاء.

٢ ـ شروط البقاء

إن التحام العلم والثقافة هو السبيل الوحيد الذي يقدم ضماناً للبقاء بكرامة، وليس بأي ثمن يحدده آخرون. إنه الكيفية لإعادة اكتشاف الانسجام داخل النظام والفوضى سواء في الميدان الفيزيائي أو الروحي. إنه ليس فقط مفتاح القرن الحادي والعشرين، بل هو أيضاً سلام الإنسان مع نفسه وبيئته. إنه الطريق الكبرى نحو ازدهار العقل والقلب: ازدهار المعرفة والحب، والخشوع والتواضع، والفكاهة، التي قد تمنعنا من أن نأخذ الأمر بجد إلى درجة ننسى معها الغاية من وجودنا وهدفنا على هذه الأرض.

وبما أننا دائماً في مرحلة السلبية الثقافية (Négativité culturelle)، التي تدعوني إلى التعبير بالرجوع باستمرار إلى المفكرين «الغربيين» حتى استطيع أن أفهم ـ ولو أنني واع تماماً بحدود فهمي لنظم القيم الثقافية للآخرين ـ فإني أرجو أن تسمحوا لي بأن أختم هذه المقالة بذكر مقولة لرجل بذل مجهوداً لتجاوز تخوم الحدود الثقافية الضيقة. ففي مقال عنوانه «ثناء عدم الاستقرار» (L'éloge de l'instabilité)، يعرض ايليا بريغوجين الخطوط العريضة لمحاولة ممكنة ومتفائلة نحو الوحدة الثقافية العالمية في الكلمات التالية:

«ومن ثم النتيجة الأساسية التي أود استخلاصها من هذا العرض، وهي أن القرن العشرين يحمل الأمل في وحدة ثقافية، ونظرة غير منتقصة، وأكثر شمولية. إن العلوم لا تعكس الشكل السكوني لعقل ينبغي الخضوع له أو مقاومته، إنها تساهم في خلق الاتجاه في مستوى مجموع التطبيقات الإنسانية نفسه. فلا يمكنها وحدها أن تقول لنا من هو الإنسان، أو الطبيعة، أو المجتمع. إنها تستكشف حقيقة معقدة، تجمع بشكل يتعذر فصله ما نعارض بين مكوناته تحت سجلات الكائن واللازم أن يكون»[١٤].

أما آخر كلماتي فتأخذ شكل تحذير أخوي وصيحة حب للذين ينتمون إلى الثقافة الغربية، التي كثيراً ما شاركت في التطورات المعاصرة الايجابية والسلبية للعلم والتكنولوجيا، مشكلةً انجازاً متميزاً في تاريخ الإنسانية.

ويسرني، بكل تواضع وبشكل لا يمسني شخصياً، أن أؤكد أنني أنتمي إلى نوع عالم ـ ثالثي في طريق الانقراض، نوع ظل دائماً في عنت إلى درجة المخاطرة بفقد ذاتيته وقانون

---

(١٤) *Libération*, 25/1/1989, p. 6.

تكـوينه الثقـافي حتى يَفهم ويخاطب «الآخـر»، ولكنـه قلما وجـد صـدى مسمـوعـاً ورد فعـل ملموساً.

وحـظوظ الأجيال الصـاعدة قليلة في الاستمـرار ببذل مثـل هذا الجهـد المحبط والمشين ثقافياً وروحياً، لأن لإنكار الذات ثقافياً وللماسوشيـة (Masochisme)(١٥) الثقافيـة حدوداً يمكن أن تؤدي إلى الاستلاب.

ولم يعد لدى هذه الأجيال سبب في بذل ذلك الجهـد، لأنها ربما أكـثر تأكـداً من نفسها بالنسبة إلى الأجيال السالفة، ولأنها نمت وما زالت تنمّي بشكـل أسي سلطانها على المعـرفة في العالم. فمهما يكن المكـان الجغرافي الـذي تعيش أو ستعيش فيه، فـإنها تجرف معهـا بوعي أو دون وعي نظاماً للقيم الثقافية سيكون له لا محالة تأثير قاطع على تطوير العلم والتكنولوجيا في القرن الحادي والعشرين.

ولم يبقَ من الوقت إلا القليل لإنجاز سلام ثقافي بمعية العلم والتكنـولوجيـا وليس بمعية سياسيين أميـين علمياً. فكـل ثانيـة من التأخـير لعقد هـذا السلام تـزيد تلقـائياً في التكلفـة الاجتماعية للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على مستوى المعمور. تلك نقطة مهمة في «برنامج البقاء».

---

(١٥) انحـراف جنسي يلتمس فيـه المرء اللذة بـالعـذاب، والاسم منسـوب إلى اسم روائي نمســاوي. (المترجم).

الفصل التاسع

الممارسات الثقافية وانبثاق المعارف العلمية الجديدة: أمثلة من الوطن العربي(*)

رشدي راشد(**)

لا يمكن حتى اليوم المؤرخ أو الفيلسوف المهتم بالعوامل الاجتماعية التي تحدّد، في كل حضارة، شروط تشكّلات المعرفة العلمية، إلّا التوجّه إلى تحليل بعض العلاقات التي تقوم بين النظرية والممارسة؛ إن لم يرد الوقوف على تعميمات، هي في أفضل الحالات غامضة، أو على مجرد أوصاف تجريبية لا تفسّر شيئاً. وفي الواقع يبدو طريق التحليل الاجتماعي للعلم ضيقاً لكل من يسعى إلى التخلّص من الأوهام التي تتربّص بكل معرفة اجتماعية (سوسيولوجيا) للعلم، هذه الأوهام التي تقوض وتلغّم أسسها: فإما أنه يعتبر جوهرياً كل ما هو ليس إلا تفسير واقعة تاريخية محدّدة تماماً، وإما أنه يعتقد أنه يمكن ردّ التفسير الحقيقي إلى مجرد وصف مُتقن.

في هذا السياق تتبادر إلى الذهن مسألتان بشكل خاص:

الأولى تقليدية تماماً وهي تتناول ببساطة موضوع تطبيق علم قائم بغرض حل مشكلة عملية نظرياً، ونجد في المستوى الأكثر ارتقاء لهذا التطبيق العلم نفسه كنظرية مطبقة. لكن، لنبادر إلى القول دون تأخر، إنه يجب التخلّص بأسرع ما يمكن من هذه الصورة الساذجة المعبرة عن هذا التطبيق للعلم بغرض عقلنة ممارسة المعتبرة في بعض أعمال فلسفة أو علم اجتماع العلم بمكانة مسلمة: إن التطبيقات الأولى للعمل هي حديثة ولا تعود مطلقاً إلى أبعد من القرن السابع عشر. باختصار يجب الكفّ عن معارضة علم نظري تماماً وتأملي، سابق على القرن السابع عشر بعلم آخر ميزته الرئيسية بدءاً من هذا التاريخ الاتصال بالأشياء.

المسألة الثانية أقل تقليدية، وتقوم على التساؤل حول ما إذا كان بإمكان عقلنة ممارسة

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٨ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤)، ص ٢٤ - ٢٩.

(**) استاذ بالمركز القومي الفرنسي للبحث العلمي، وعضو بالأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم.

موجهة هدفها تلبية حاجات فردية أو جماعية، ومن دون الاستعانة بتطبيق علم موجود أصلاً، أن تقود إلى تكوين معرفة علمية جديدة. وإننا نتوقع فعلاً في هذه الحالة أن يستنبط العلماء مفاهيم وتقنيات علم جديد في سياق العقلنة المذكورة.

سنقوم بتوضيح هذين الوضعين المشار إليهما عبر أمثلة مختارة في الظروف الأقل ملاءمة لبرهاننا. وكممارسة لن نأخذ بعين الاعتبار إلا الممارسة الثقافية، تلك التي تنتمي حسب التعبير الشائع إلى البنية الاجتماعية الفوقية. أما بالنسبة إلى الأمثلة التي سنستعين بها فإننا لن نستمدها من تاريخ علوم سابقة على القرن السابع عشر وحسب، بل إننا سنقتصر بصددها على العلم العربي.

لنبدأ بتفحص نمطين من تطبيق العلم بغرض عقلنة ممارسة.

إن على أي مسلم في أي مكان وجد، كي يؤدي فروضه الدينية الأساسية ـ ومنها الصلوات الخمس اليومية، وصوم شهر رمضان والحج إلى مكة ـ أن يعرف الاتجاه إلى مكة، وساعات الصلوات ـ التي تتغيّر على مدار السنة حسب ارتفاع الشمس فوق الأفق ـ وبداية ونهاية الشهور الاسلامية، كما عليه أن يعرف ظهور الهلال القمري على الأفق الغربي اثر مضي اليوم التاسع والعشرين من الشهر القمري (فتغير التاريخ الزمني للأيام يتمّ عند غياب الشمس).

إن حل هذه المشكلات الصعبة، كضرورة يفرضها مجرى الحياة الدينية، كان واقعاً بداهة على الجماعة، وبهدف معالجتها تم ايجاد علم جديد ووظيفة اجتماعية جديدة. سمي هذا العلم علم الميقات، أي علم تحديد الأزمنة. أما الوظيفة فهي وظيفة الوقت، أي ذلك الفلك الذي لا يرتبط بمرصد، وإنما بأحد المساجد الكبيرة كالجامع الأزهر في القاهرة أو الجامع الأموي في دمشق. . . الخ، ويصرف الموقت همه بالضبط إلى تحديد الساعات والأشهر.

ولكن قيمة هذا العلم الجديد، لنسجل ذلك مباشرة، لم تكن بنتائجه الخاصة، فقد كان أيضاً وسيلة ذات فعالية لا يمكن انكارها لدمج البحث العلمي بالثقافة التقليدية، ثقافة المجتمع نفسه. فأصبح بذلك علم الهيئة ذو الأصل اليوناني أساساً مع بعض العناصر الهندية جزءاً مكملاً من الممارسة الثقافية للمجتمع الاسلامي نفسه، وذلك عن طريق المسجد وليس عن طريق التنجيم كما قد يعتقد البعض. بحيث إن ردة الفعل السلفية في القرن الثاني عشر ضد الفلسفة بمعناها اليوناني لم تتعرض أبداً للبحث الفلكي والرياضي. أكثر من ذلك، إننا نجد كثيرين من بين أكبر الفلكيين آنذاك قد مارسوا مهنة الموقت، وقاموا بتطوير البحث في هذا العلم الجديد، مثل ابن يونس في نهاية القرن العاشر في القاهرة وابن الشاطر (توفي سنة ١٣٧٥) في دمشق.

وهذا الأخير تحديداً هو الذي اقترح نموذجاً كوكبياً يتطابق في نقاط كثيرة مع ذاك الذي جاء به كوبرنيك (Copernic) بعد ذلك بقرن ونصف، حتى أن المؤرخين المحدثين الذين

يؤرخون لكوبرنيك لا يستبعدون أبداً فرضية وجود نسب ما بين العالِمين. ومفهوم أن التحليل الدقيق وحده، وهو ما يجدر القيام به، بإمكانه أن يكشف الأثر الحقيقي لهذا العلم الجديد في النظرية الفلكية نفسها. لنكتفِ الآن بأن نلاحظ فحسب أن مشكلات هذا العلم الجديد، ما إن تحددت، هي مشكلات علم الفلك النظري. ولكن من جهة ثانية، كما أنها كانت موجهة للاستعمال المحدد، كانت هناك ضرورة دائمة للاستعانة بالأرصاد الفلكية. لذلك وجب تحضير جداول خاصة بهذا الرصد. وكان على دمج كهذا بين علم الفلك النظري وعلم الفلك الرصدي، مخصص للإجابة على المسائل المطروحة، أن يعطي نتائج محققة بتقريبية ممتازة، بفضل صيغ رياضية دقيقة. وهذا الإجراء بالتحديد هو ما نشهده في الميادين الرئيسية الثلاثة لهذا العلم الجديد.

أ ـ كان الميدان الأول وهو رؤية الهلال بين أولويات اهتمامات المسلمين منذ بداية القرن التاسع. في النصف الثاني من هذا القرن، باشر ثابت بن قرّة (توفي سنة ٩٠١) الدراسة النظرية لهذه المشكلة، في الوقت نفسه الذي كان يعدّ فيه جداول الرصد المذكورة، وكانت الدراسة معقّدة بسبب وجود أربعة متغيرات:

(١) المسافة الزاوية بين القمر والشمس، وهي ذلك القوس الذي يحدّد الجزء من الهلال المضاء بالشمس، والذي يرى من الأرض.

(٢) المسافة الزاوية بين مركز الشمس والنقطة الأكثر بريقاً في الأفق.

(٣) المسافة بين القمر والنقطة الأكثر بريقاً في الأفق.

(٤) الزاوية الخاصة (زاوية الخاصة هي سير الجرم في فلك التدوير) الحقيقية للقمر في فلك تدويره.

هكذا يمكننا أن نتصور بسهولة تعقيد النموذج المعدّ من قبل ابن قرّة.

ب ـ ولم تكن المهمة في الميدان الثاني أكثر يسراً، إذ يجدر تحديد اتجاه مكة انطلاقاً من مكان ثابت ما. وفي هذه الحالة أيضاً، وبدءاً من القرن التاسع على الأقل، جرت دراسة نظرية وتم تحضير لوائح من كل الأنواع بدلالة خطوط العرض وخطوط الطول الأرضية، أو باعتبار هذا الاتجاه (إلى مكة) زاوية ـ بدرجات وبدقائق ـ لكل خطوط العرض والطول.

ج ـ أما الميدان الثالث فهو خاص بتحديد أوقات الصلوات الخمس بدلالة خطوط العرض المختلفة. وهنا أيضاً نجد حلولاً نظرية ذات صياغة رياضية متقنة وكذلك جداول بعضها يحتوي على ٣٥٠٠٠ مدخل. ولقد درست هذه الصياغات وتلك الجداول ببغداد ابتداء من القرن التاسع.

إن المثل المتقدم يبين تماماً كيف أن تطبيق علم الفلك، المخصّص لعقلنة ممارسة ثقافية، يقود إلى تكوين علم جديد له اسم خاص وتدعمه مؤسسة اجتماعية. سوف نبين في مثل آخر كيف أن تطبيق علم ما، بغرض تلبية طلب اجتماعي يغير البنية النظرية لهذا العلم

نفسه، عنينا مثل علم الحساب، ونبدأ بالتذكير ببعض الوقائع التاريخية الضرورية لطرح المشكلة.

إن تكوين واتساع الخلافة العباسية جمعا وواجها في ما بينها مجموعة علوم حسابية خاصة منها حساب اليد والحساب الهندي. وقد حاول رياضيو العصر، وبشكل خاص بإغراء من ادارة الدولة، أن ينموا كلاً منها، وأن يعللوا قواعدها، ويقارنوا فيما بينها، للتوصل إلى ارساء أسسها وتيسير استعمالها. وكان الهدف المعلن لمثل هذه العملية هو انتاج نوع من مؤلف ميسّر (كتاب جيب) خاص بالموظف، كما يؤكد ذلك الرياضيون أنفسهم. لفهم هذا الوضع، علينا أن نلحظ أننا نشهد في هذه المرحلة:

أ ـ تدعيم وتنمية المؤسسات الادارية على مستوى الخلافة.

ب ـ تكاثر الصور المصغرة عن هذه المؤسسات على مستوى المقاطعات، إثر ضعف السلطة المركزية، سلطة الخلفاء.

ج ـ ظهور فئة اجتماعية، هي فئة «الكتّاب ـ الموظفين» ارتبط بتعدد الإدارات (الدواوين) وصورها المصغرة.

ومنذ ذلك العصر كان المؤرخون يندهشون من وجود كيان مستقل لهذه الفئة الاجتماعية ووزنها الاجتماعي، كما أعطوا عن ذلك وصفاً مفصلاً. من جهة أخرى نجد لدى أحد أعضاء هذه الفئة صورة عن النمط المثالي لزملائه: إنها صورة أديب عالم بالحساب. فمن أجل تأهيل عناصر هذه الفئة على التحديد كُتبت أبحاث ليس في الحساب فقط بل أيضاً في الجغرافيا الاقتصادية، ومعاجم للغة الفلسفية والاقتصادية والعلمية للعصر. ولتحديد هذه الفئة الاجتماعية ليس بإمكاننا أن نقول أفضل مما قاله كلود كاهن (C. Cahen) حين كتب:

«بيروقراطية، أي نظام يسيطر عليه جيش من الكتّاب المتخصصين الذين أصبحوا نوعاً من فرقة تستمر، بينما يمضي الخلفاء والوزراء؛ وراقة، أي نظام يضجع فيه بالكتابة التفصيلية كل ما يمكن جعله كذلك حسب القواعد التقنية أو الأسلوبية التي كانت معروفة من قبلهم وحدهم (الكتّاب)، تؤمن لهم الاستئثار بالمهن»

دواوين الخراج (بيوت الأموال) دواوين الجند، دواوين البريد (الاستخبارات العامة)، دواوين الرسائل (المستشاريات)، وعدد كبير آخر من الدواوين كانت جميعها تشترك في حاجتها إلى المحاسبة المالية، وجميعها بحاجة إلى أبحاث حسابية موثوق بها وسهلة الاستعمال لممارسة شؤونها. أدت المواجهة بين علمَي الحساب، بغرض الوصول إلى حساب موحد، ممكن الاستعمال أينما كان تقريباً ويتيح لموظفي الخلافة بأكملها اللجوء إلى العملية الحسابية نفسها، إلى ظهور، وبشكل أكثر وضوحاً عن السابق، نسبية مختلف أنظمة العدّ، كما أهمية مفهوم الأساس، وأخيراً التعميم والطبيعة التجريدية لمفهوم «العلمية». وباستخراج العمليات وتجريدها على هذا النحو أمكن إذ ذاك استخدامها في تنظيم العرض الحسابي نفسه. ولقد أدت مكتسبات كهذه، وإن بدت ضئيلة، دوراً مهماً وعظيماً في تطوير علم الحساب وحتى الجبر.

لقد رأينا كيف أن الطلب الاجتماعي قدم إلى علم الحساب «ميدان نشاط» قام، بمعنى من المعاني، بتغيير هذا العلم بعمق. إن الحالة الأخيرة التي نود استعراضها هنا لا تتعلق بتطبيق علم مكوّن أصلاً، فالأمر على العكس يختص بعلم جرى اختراعه في المسار نفسه لعقلنة الممارسة. سنتخذ كمثل هنا تكوين المعجمية (علم القواميس).

كان الاهتمام الذي أبداه لغويو نهاية القرن السابع بالمعجمية ذا إيحاء ديني، قبل أن يتعلمن. إن المهمة المعجمية التي أثارتها الحاجة المزدوجة إلى خلق حافظ للمفردات وللدلالات، وإلى اعداد القواعد التركيبية للكلام الإلهي بهدف تقديم المعنى الأصيل للوحي الذي تمّ نقله بلغة «الوثنيين»، فرضت نفسها بسبب الانتشار السريع للدين الجديد في غياب مؤسسة خاصة تسهر على التأويل المناسب للكلام المقدس، المصدر الأول للتوحيد العقائدي لشعوب ذات لغات وتقاليد وثقافات متنوعة. وما ان أقصيت هذه الحوافز الدينية إلى خلفية الاهتمامات حتى كان للعلمنة أن تتيح باكراً للألسنيين الأوّل معالجة الكلام الإلهي كما الشعر الوثني قبل الإسلام. هذا لم يمنع النحويين الذين أصبحوا معجميين أن يفهموا أساساً بـ «معجم» قاموساً خاصاً بمادة معينة أو بمنطقة معينة، يقوم بشرح الكلمات المهملة أو ذات المعنى الصعب. وكانت هذه المعاجم عند العرب، كما لدى شعوب ذوي ثقافة مختلفة، تختص بميدان محدود، وتقدم ترتيباً مضطرباً للمفردات. في هذه القواميس كان مبدأ التأليف أو ترتيب الكلمات دلالياً أساساً.

مع الخليل بن أحمد تظهر للمرة الأولى فكرة احلال هذا العمل المعجمي الأحادي بمعجم لمجمل كلمات اللغة. ولحل هذه المشكلة العملية تحديداً طرحت اللغة كموضوع تحليل التوافقات، ولم يكن هناك ما يستدعي جعل هذه المهمة ملحة باعتبار أن المبدأ الدلالي للتصنيف المقصود الذي كان يسود المعاجم القديمة كان صعب التعميم وبالتالي ذا فعالية ضعيفة. فالتعميم المقصود كان يتطلب بالفعل نظاماً مكيناً ودقيقاً من المصطلحات، وهذا ما لم يكن بالإمكان انجازه في القرن التاسع، في الحالة التي كانت عليها الأبحاث الدلالية. إذن لم يكن بإمكان تأليف معجم للغة أن يكون إلّا إعادة تأليف، وستخضع اللغة مذّاك للتحليل من أجل احصاء شامل لكل الكلمات. على هذا الشرط وحده ستجد كل كلمة مكانها في المعجم وسترد فيه مرة واحدة وحسب. هكذا تحدد مشروع الخليل: إن احصاء شاملاً من جهة، وتطبيقاً تناظرياً لمجمل الكلمات في خانات المعجم من جهة ثانية يشكلان شرطين لقيامه بالقدر الذي يشكلان فيه الارغامين اللذين على كل مبدأ لتأليف المعجم أن ينصاع لهما. وإلى هذين الارغامين يجب أن نضيف ثالثاً خارجياً: ضرورة جعل القاموس سهل التناول وهيّن الاستعمال من قبل من يستخدمه. في هذه الحال، وحيث إن هذه الارغامات هي بالطبع شكلية، فإن مبدأ التأليف سيكون شكلياً أيضاً. ويتطلب تكوينه إذن إعداداً مسبقاً إن لم يكن لنظرية عن كيفية عمل مثالية للغة، فعلى الأقل، معتقداً لمجمل الظاهرة الألسنية انطلاقاً من اعادة تأليف وحسب للمفردات، أي للعناصر (الالسنية) التي تبقى على حالها عبر اختلاف دلالات الكلمات. إنما من أجل انجاز هذا المعتقد، فإن دارس الأصوات سيؤازر المعجمي. فتعاونهما وحده سيحضر بفعالية لظهور تحليل التوافقات.

يمكن ارجاع معتقد الخليل إلى فرضية أساسية أن اللغة هي جزء صوتي التحقّق من اللغة الممكنة. فإذا كان ترتيب حروف الهجاء ا إلى ك ـ بناء على أن ا < ك ≤ ٥ حسب عدد حروف الجذر كما سنرى ـ يعطينا كما يقول الخليل مجمل الجذور ـ وبالتالي كلمات اللغة الممكنة ـ فإن جزءاً فقط محدوداً بقواعد عدم تلاؤم أصوات حروف الجذور، سيشكل اللغة. إن تأليف معجم يؤول إذن إلى اعادة تكوين اللغة الممكنة كي يستخرج منها بعد ذلك حسب القواعد المشار إليها كل الكلمات التي تنصاع لها. هذه الأطروحة المهمة تتطلب صياغتها دراسة صوتية يبادر الخليل إلى مباشرتها. وسوف يستفيد من أجل هذه الدراسة، كما قام بذلك من أجل تكوين علم العروض، من معرفته بالموسيقى. إن تمييزاً بين مستويين للتحليل ـ مستوى العلامات ومستوى الدلالات ـ سوف يتيح له التصدي لإدعاء اعادة تكوين اللغة انطلاقاً من مستوى العلامات وحده. كما أن هذا التمييز سيوحي بآخر بين الصوت الدوري ـ الموسيقي ـ وغير المنتظم، اللادوري، أي بين الحروف المصوتة والحروف الصامتة. ويجري تنظيم الحروف المصوتة بعد ذلك في طبقات حسب نقاط تلفظها، ويبدأ الخليل بالحروف الحلقية لينتهي بالشفوية مقدماً الطبقات التالية للحروف:

١ ـ الحلقية: العين والهاء والحاء والغين.
٢ ـ اللهوية: القاف والكاف.
٣ ـ الشجرية: الجيم والشين والضاد.
٤ ـ الأسلية: الصاد والسين والزاي.
٥ ـ النطقية: الطاء والدال والتاء.
٦ ـ اللثوية: الظاء والذال والثاء.
٧ ـ الذلقية: الراء واللام والنون.
٨ ـ الشفوية: الفاء والباء والميم.
٩ ـ الهوائية: الواو والألف والياء.

ويميز الخليل في بعض الطبقات بين الحروف الصماء والحروف الصوتية (الرنانة): هكذا يعتبر العين في الطبقة الأولى صوتية والحاء صماء، وفي الطبقة الخامسة الدال صوتية والتاء صماء. إن تفحُّص تصنيف الخليل والشروح التي يقدمها في كتاب العين في ضوء علم التصويت الحديث يبين بسهولة أن توزيع الأصوات في طبقات، بناءً لنقاط تلفظها من جهة، والتعارض بين الصماء والصوتية من جهة ثانية، هو في مجمله صحيح المقارنة. إن ترتيب الحروف الصوتية داخل كل طبقة بقي مع ذلك تقريبياً. وسيقوم تلامذة الخليل ـ كسيبويه ـ باستعادة تحليله ليزيدوه اتقاناً.

لن نقوم بتفحص الأبحاث الأخرى التي أثارها هذا العلم والتي تابعها بنشاط كبير أولئك الذين أعقبوا الخليل، أي كبار ألسنيي العربية بين القرنين التاسع والثاني عشر. إنما تيسّر لها حضور ولادة علم هو بمعنى ما متأثر أو ملحق بالرياضيات، كما حضور خلق مصطلحاته وتقنياته.

هذه الأمثلة التي جئنا على ذكرها بإيجاز تبين كيف أن محاولة معتمدة لعقلنة ممارسة ثقافية أدت إلى تكوين علم جديد، أو إلى تحويل علم يجري تطبيقه، أو أخيراً إلى الظاهرتين معاً. ونوعان من الاستنتاجات يفرضان نفسيهما، عرفاني وتاريخي. فهناك عنصران أتاحا بنجاح هذه المحاولة في العصر الذي تناولناه: غياب أي أولية قسرية ـ من نمط وضعي مثلاً ـ لأي نموذج، يكون في الوقت نفسه مثال العلم، من ناحية، والاعتراف للممارسة بوضع معرفة. كما أن علماء العصر، في غياب سطوة أي ايديولوجيا علمية سائدة، إن لم تكن تلك الطبيعة البرهانية لكل معرفة علمية، لم يربكوا أنفسهم بمناقشات منهجية ـ استعلائية، أو تجريبية. لقد شغلوا أنفسهم بشكل رئيسي بمعرفة كيفية تحقيق معيار البرهانية هذا في ميدان معين. أما بالنسبة إلى هذا الزوج علم ـ عمل، فإنه لم يبدُ على الاطلاق كارتباط بين مفهومين يسيطر فيه أحدهما، إلا على رتبة من الآخر، وإنما كعنصرين مكونين للمعرفة يشغلان وظيفتين مختلفتين، وحتى الفلاسفة العرب الاستغريقيين (المطلعين على الفلسفة الاغريقية (اليونانية)) قاموا باختيار تمثّل مشابه للعلاقة بين المفهومين، كما يعكس ذلك التصنيف الذي أقروه للعلوم.

وإذا التفتنا الآن صوب النتائج التاريخية والسوسيولوجية، فإننا نلاحظ أن هذه العقلنة للممارسة أدت كذلك إلى انخراط واندماج للعلم ونتائجه وطرائقه في المجتمع. لقد رأينا كيف أصبح علم الهيئة ذو الأصل الاغريقي أساساً، والحساب ذو المصادر المتعددة، «مسلمين» إن صح التعبير، بفضل مرورهما بالمسجد والديوان بشكل خاص. ولكن يجدر الحذر من اعتبار هذا الاندماج مجرد استقبال سلبي. ذلك أن مفهوم الاندماج في الواقع مفهوم فاعل، بل تفاعلي، فهذا الاندماج لم يكن لينفصل عن ذلك البحث التجديدي النظري والتطبيقي في آن واحد. إن مثل القرن التاسع يبرهن أنه لم يكن هناك، منذ زمن بعيد، نقل للعلم منفصل عن البحث الفاعل والمستمر إلى الحد الأقصى، وإن أحد المحرضات الكبرى لذلك هو العقلنة المقصودة للممارسة الاجتماعية، هذه الممارسة التي، كما لاحظنا ذلك في المعجمية، لا تختزل أبداً إلى بعدها المادي والتقني فقط.

الفصل العاشر

الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي(*)

كمال المنوفي (**)

مقدمة

يكاد ينعقد الإجماع بين علماء السياسة على أن الديمقراطية ليست تعبيراً عن حقيقة بنائية ومؤسسية فحسب، ولكنها أيضاً مجموعة قيم واتجاهات ومشاعر تشجع على الممارسة الديمقراطية الفاعلة من جانب الحكام والمحكومين. فالعبرة في النظام الديمقراطي ليست مجرد وجود الاجراءات والمؤسسات السياسية ـ الدستور، المجالس النيابية، الانتخابات الدورية، الأحزاب، جماعات المصالح، وضوح الحدود بين نطاق اختصاص السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، حرية الصحافة واستقلال وحياد القضاء ـ وإنما باحترام الدستور وتوظيف المؤسسات ومزاولة الاجراءات بدرجة يعتد بها من الايجابية والفاعلية. ويقتضي ذلك، وجود ثقافة سياسية ديمقراطية تتمثل أهم عناصرها في الشعور بالاقتدار السياسي والايمان بضرورة وجدوى المشاركة والتسامح المتبادل وتوفر روح المبادرة، ولا شخصانية السلطة والشعور بالثقة السياسية[1]. ولا يعني القول بضرورة سيادة ثقافة سياسية مؤاتية للديمقراطية ايماناً بمبدأ الحتمية الثقافية. كل ما في الأمر، أن وجود هذا النسق الثقافي، يساعد وينمي الممارسة الديمقراطية، بينما يتسبّب غيابه في عرقلتها. وفي الوقت نفسه، يساهم الحكم الديمقراطي في خلق بناء نفسي وعقلي ينتصر للديمقراطية، بينما تؤدي

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٥)، ص ٦٥ ـ ٧٨.

(**) كلية التجارة ـ جامعة الكويت.

(١) انظر مثلاً: Ronald J. Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), pp. 236-253.

أوتقراطية الحكم إلى اقرار حل عام يكرس التسلطية السياسية. العلاقة إذن جدلية بين الثقافة السياسية والديمقراطية.

والمؤكد، أن توفر ثقافة سياسية مشاركة في المجتمعات الديمقراطية الغربية يمثل أحد عوامل فاعلية الممارسة الديمقراطية هناك[٢]، بينما يعتبر غيابها، أحد أسباب أزمة الديمقراطية في ديارنا العربية. ففي الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، شهد الوطن العربي ديمقراطية برلمانية مشوّهة نتيجة غياب القدر الكافي من الظروف المادية والثقافية اللازمة لإنجاحها. وإبان الخمسينيات والستينيات، حدثت انقلابات عسكرية، جاءت إلى سدة الحكم بنخبات سياسية عصفت بالصيغ الديمقراطية المعروفة سلفاً بدعوى أنها عقبة على طريق التحوّل الاقتصادي والاجتماعي السريع. وراحت هذه النخبات تتحدث عن وجوب اقامة الديمقراطية الاجتماعية كشرط لممارسة الديمقراطية السياسية حيث لا صوت لجائع. وإذا كان بعض الأنظمة قد حقّق بعض الانجازات في المضمار الاقتصادي ـ الاجتماعي على حساب الديمقراطية السياسية، إلا أن معظمها فشل في هذا أو ذاك، بل إن المنجزات التي تحققت في بعض الأقطار، لم يقدّر لها الاستمرار، لغياب التنظيمات الشعبية القادرة على صيانتها. والخلاصة، ان حصاد ما يسمى مرحلة الثورة مؤسف ومر بمعيار الديمقراطية. فالحكم فردي بوجه عام والشعب بعيد عن المشاركة ـ اللهم إذا كان الغرض هو مساندة الحاكم ـ والافتئات مستمر على حريات وحقوق الانسان العربي. ومنذ مطلع السبعينيات، تدفقت على الوطن العربي ثروات طائلة من جراء ارتفاع أسعار النفط. هذه الثروة رافقتها عمليات تحديث خاصة في الأقطار النفطية. ولكنها، لم تقترن بتنمية عربية حقيقية تنهض بالانسان العربي مادياً ومعنوياً، وذلك لأسباب كثيرة ليس هنا مجال الحديث عنها. والمهم، ان حصاد تلك الحقبة من وجهة الديمقراطية السياسية ليس مرضياً بأي حال. فصنع القرار ما زال فردي الطابع في الغالب، والمعارضة محظورة ومحاصرة، والاعتداء على حقوق الانسان لم يتوقف، بل ربما ازداد.

هكذا، فإن واقع الحال في مجتمعنا العربي يقطع بوجود أزمة ديمقراطية خانقة تلقي بظلال كئيبة على مستقبلنا[٣]. هذه الأزمة لها أبعادها المتشعبة والمتداخلة أحدها يمكن تسميته البعد الثقافي أو غياب الانسان الديمقراطي[٤]. هذه القضية تتناولها الدراسة الحالية من خلال

(٢) هذا ما خلصت إليه الدراسة الرائدة والكلاسيكية التالية:
Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Boston, Mass.: Little Brown, 1965).

(٣) إن هذا ما أكدته وشددت عليه ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول ـ قبرص، ٢٦ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم، . . . وقد نشرت بحوث هذه الندوة في كتاب بعنوان: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

(٤) من مراجعة أعمال الندوة المذكورة، يتضح اتفاق المشاركين على وجود مجموعتين من الأسباب لغياب الديمقراطية في الوطن العربي أسباب هيكلية اقتصادية واجتماعية وسياسية، ثم أسباب ثقافية وحضارية. وقد =

الاجابة عن تساؤلين: إلى أي حد تخلو الثقافة السياسية السائدة في الأقطار العربية من المقومات اللازمة للممارسة الديمقراطية الايجابية؟ وما هي أسباب ذلك؟

أولاً: مضمون الثقافة السياسية العربية

لن نعرض هنا لمختلف عناصر العقل العربي، وإنما فقط لتلك العناصر ذات الصلة بمسألة الديمقراطية.

١ ـ الشعور بالاقتدار السياسي

حتى تتحقق فاعلية وحيوية العملية الديمقراطية، لا بد أن يشعر كل أو غالبية أفراد المجتمع بالقدرة على التأثير في مجريات الحياة السياسية، سواء من خلال توجيه النقد البنّاء إلى أي مسؤول حينما يخطىء دون خوف من عقاب أو لوم، أو من خلال ابداء الرأي في مختلف القضايا التي تواجه المجتمع، مع الاقتناع بأن لهذا الرأي قيمة ويمكن أن ينصت إليه. هذا الشعور يراه علماء السياسة أساساً وركيزة لأي نشاط سياسي ايجابي وهادف[٥].

وأغلب الظن، أن الانسان العربي بوجه عام لا يكاد يشعر بإمكانية تغيير مجرى الحياة السياسية عن طريق التأثير في عملية صنع القرارات الكبرى، ونقد أو ذكر أخطاء الحاكم علناً. فقد اتضح من دراستين ميدانيتين أجريتا على عينات من الحضر والريف في المجتمع المصري ابان عقد السبعينيات، أن أغلب المبحوثين لا يستطيعون مواجهة المسؤول بكلمة الحق والاعلان عن آرائهم بصراحة في حضرته خوفاً من احتمال التعرض لإيذاء جسدي أو لفظي، إضافة إلى الاقتناع، بعدم جدوى الكلام حيث يفعل المسؤول ما يراه هو في النهاية[٦]. وفي بحث أجري خلال الفترة نفسها، على عيّنة من الطلبة الكويتيين في جامعة الكويت، تبين أن الطلبة كمجموعة، لا يعكسون مستوى عالياً من الثقة السياسية بالنفس، شأنهم في ذلك شأن عامة الكويتيين[٧].

= حظيت المجموعة الأولى بالنصيب الأوفر من اهتمام الباحثين والمعقبين والمناقشين، بينما لم تنل المسائل المتعلقة بأنماط الثقافة والتنشئة السياسية سوى اهتمام محدود. انظر: المصدر نفسه.

(٥) في معنى وأهمية الشعور بالاقتدار السياسي، انظر مثلاً:

Jack Dennis [et al.], «Political Socialization to Democratic Orientations in Four Western Systems,» *Comparative Political Studies,* vol. 1, no. 1 (April 1968), pp. 74-75, and Kendall L. Baker, «Political Participation, Political Efficacy and Socialization in Germany,» *Comparative Politics,* vol. 6, no. 1 (October 1973), p. 83.

(٦) عاطف فؤاد، «السلطة والطبقات الاجتماعية في مصر: دراسة اجتماعية تاريخية،» (أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٧٥)، وكمال المنوفي، «الثقافة السياسية للفلاحين المصريين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٨)، ص ٣٠١ ـ ٣٠٤.

(٧) Tawfic E. Farah and Faisal Al-Salem, «Political Efficacy, Political Trust and the Ac- =

ولو تأملنا السلوك السياسي للمثقفين، الذين يفترض فيهم أن يكونوا عقل وصوت الأمة في تشخيص الداء واقتراح العلاج دون خشية من بطش الحكومة، نجد أن أغلبهم يمالئون الحاكم، ويتبارون في الدفاع عن تصرفاته مهما جانبها الصواب أو يؤثرون الصمت. ومع أنهم في المجالس الخاصة يقدحون وينتقدون، إلّا أنهم يفعلون عكس ذلك في العلن خشية القهر المادي والمعنوي. وبذلك، ينطبق عليهم وعلى العامة قول الشاعر العربي:

على الذم بتنا مجمعين وحالنا   من الخوف حال المجمعين على الحمد

٢ ـ الاستعداد للمشاركة السياسية

فالممارسة الديمقراطية الحقيقية تقتضي مشاركة أغلب المواطنين على الأقل بوعي وايجابية في صياغة السياسات والقرارات واختيار الحكام وأعضاء المؤسسات التمثيلية على الصعيدين المركزي والمحلي. وتفيد الأدبيات السياسية بتدرج مستويات المشاركة، بدءاً من مزاولة حق التصويت، مروراً بالمشاركة في المناقشات السياسية وتقديم الشكاوى والاقتراحات واكتساب عضوية التنظيمات الحزبية والجماهيرية والترشيح للمناصب العامة، وانتهاءً بالوجود الفعلي في بنية السلطة[٨]. وتتطلب الممارسة البنّاءة لأحد أو كل هذه الأنشطة اقتناعاً بضرورة وجدوى المشاركة بحيث ترقى إلى مرتبة الالتزام والواجب.

تشير الأدلة المادية المتاحة إلى غياب هذا الاقتناع لدى الأكثرية في المجتمع العربي، فالسلبية السياسية متفشية هنا وهناك بين الأغنياء والفقراء، بين المتعلمين وغير المتعلمين. ويظل الفرق بين مجتمع وآخر، أو بين شريحة اجتماعية وأخرى، فرقاً في الدرجة لا في النوع. لقد خلص بحث ميداني أجري على ٣٧٤ فرداً من المجتمع المصري عام ١٩٧٨، إلى أن ٤٣ بالمئة من المجيبين لا يصوّتون مطلقاً، و٨٨,٧ بالمئة لم يلتحقوا بأي من الأحزاب السياسية القائمة آنذاك، و٦١ بالمئة لديهم اهتمام محدود بأمور الحكم والسياسة[٩]. وأفادت دراسة ميدانية أخرى، أجريت في العام الماضي على عينة عشوائية من ٤٩٢ فلاحاً مصرياً، ان ١٨ بالمئة فقط يشاركون بانتظام في الانتخابات، و٨٩ بالمئة لم يسبق لهم الترشيح لأي منصب عام حتى على مستوى القرية، و٩٦ بالمئة ليسوا أعضاء في أي حزب، و٦٧ بالمئة يتجنبون الدخول في مناقشات سياسية[١٠].

---

tion Orientations of University Students in Kuwait,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8 (August 1977), p. 325. =

(٨) بخصوص معنى ومؤشرات المشاركة السياسية، انظر: Herbert Maclosky, «Political Participation,» in: David L. Shills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 17 vols. (New York: Macmillan; Free Press, [1968]), vol. 12, and Michael Rush and Philip Althoff, *An Introduction to Political Sociology* (London: Nelson and Sons Ltd., 1971), p. 76.

(٩) السيد غانم، «المشاركة السياسية،». في: علي الدين هلال، محرر، النظام السياسي (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٠) كمال المنوفي، «الاسلام والتنمية: دراسة ميدانية،» (بحث مقدم إلى لجنة البحوث والتدريب، جامعة الكويت، كلية التجارة، ١٩٨٤)، ص ٤٦ ـ ٤٨.

وما أيسر أن يلحظ المرء، داء السلبية السياسية من قراءة نتائج الانتخابات النيابية التي تجريها بعض الأنظمة العربية. فطبقاً للبيانات المتاحة عن انتخابات الهيئة التشريعية في مصر عن الفترة ١٩٥٧ ـ ١٩٨٤ لم تتجاوز نسبة المقيدين بالقوائم الانتخابية ٥٠ بالمئة من السكان في سن التصويت، وكانت نسبة المقترعين إلى المقيدين أقل من ٥٠ بالمئة حيث تراوحت بين ٣٩ بالمئة و٤٣,٨ بالمئة[١١]. ويعني هذا، أن نصف السكان في سن الانتخاب ليست لديهم بطاقات انتخابية، وان أكثر من نصف الذين يحملون بطاقات يعزفون عن التصويت.

وفي دولة الكويت، شكل المقترعون ٦٦ بالمئة من جملة الناخبين المسجلين في انتخابات مجلس الأمة الثاني عام ١٩٦٧، الذي تثار حول صحة نتائج انتخاباته علامات استفهام، ثم هبطت إلى ٥١ بالمئة في انتخابات المجلس الثالث عام ١٩٧١، ربما بسبب اهتزاز الثقة الذي نجم عن الوقائع التي رافقت انتخابات المجلس الثاني. وعاودت النسبة ارتفاعها لتصل إلى حوالى ٦٠ بالمئة في انتخابات المجلس الرابع عام ١٩٧٥، وهو المجلس الذي لم يلبث أن حل في عام ١٩٧٦، وسجلت المشاركة الانتخابية معدلاً غير متوقع في انتخابات المجلس الخامس عام ١٩٨١، حيث أدلى ٨٣,٩ بالمئة من الناخبين بأصواتهم[١٢]. ولعل هذا راجع بدرجة كبيرة إلى فرحة الشعب الكويتي بعودة الحياة النيابية بعد توقفها لسنوات أربع شهدت خلالها صدور قوانين عدة بمراسيم أميرية كان لها، على ما يبدو، وقع سيّىء في نفوس الكثيرين. وفي الانتخابات الأخيرة التي أجريت في ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٨٥، زادت نسبة المقترعين على ٨٥ بالمئة من مجموع الناخبين، وهو الأمر الذي يعكس في رأي الكثيرين تنامي الوعي الانتخابي نتيجة الندوات التي عقدها لفيف من المرشحين وأقبلت عليها جموع غفيرة من المواطنين[١٣]. غير أن الوجه المشرق الذي يتجلّى في ارتفاع معدل التصويت يقابله وجه غير مشرق يتمثّل في ضيق هيئة الناخبين الذين يشكلون أكثر قليلاً من خمس مجموع المواطنين في سن التصويت (٢١,٥ بالمئة)، ويرجع هذا التدني في عدد الناخبين أساساً إلى حرمان النساء من حق التصويت، اللواتي يمثلن ـ حسب الاحصاءات الرسمية ـ أكثر من نصف المواطنين في سن الانتخاب (٥١,٦ بالمئة)، بل إن أكثر من نصف الذكور في سن الانتخاب (٥٢ بالمئة) لا يحق لهم الاقتراع، إما لأنهم متجنسون، أو يعملون في سلك الشرطة والجيش[١٤].

وتظهر السلبية داخل المؤسسات السياسية ذاتها، على نحو ما يتجلّى في عدم حرص بعض النواب، على حضور الجلسات البرلمانية بانتظام، وعزوف البعض عن المشاركة فيما يثار داخل البرلمان من مناقشات، الأمر الذي يعوق أداءه مهامه على الوجه الأكمل.

---

(١١) لمزيد من التفاصيل، انظر: غانم: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٦، وكمال المنوفي، «الانتخابات والديمقراطية في مصر،» الوطن، ١٩٨٤/٦/١٨، ص ١٠.

(١٢) وردت النسب المذكورة في: الوطن، ١٩٨٤/١١/١٧.

(١٣) «الانتخابات النيابية بالأرقام،» الطليعة، العدد ٨٨٢ (٦ آذار/ مارس ١٩٨٥)، ومعصومة المبارك، «كويتنا واحدة الديمقراطية،» الوطن، ١٩٨٥/٢/٢٨.

(١٤) انظر: كمال المنوفي، «أرقام واتجاهات في المرحلة السياسية الجديدة،» الوطن، ١٩٨٥/٣/١١، ومعصومة المبارك، «الأغلبية المنسية من المشاركة في عرس الديمقراطية،» الوطن، ١٩٨٥/٢/١١.

٣ ـ التسامح الفكري المتبادل

يقصد بذلك، أن يسمح لكافة الآراء والتوجهات بأن تعبّر عن نفسها دون قيود طالما لا تشكل تهديداً لنظام المجتمع العام. ولا يكفي في ذلك مجرد النص الدستوري، وإنما ينبغي أن يتوفّر لدى الجميع حكاماً ومحكومين قبول بمبدأ التنافس واحترام للرأي الآخر. بعبارة أخرى يجب أن يسود اقتناع عام، بأن اختلاف وتعدد الآراء والاجتهادات ظاهرة صحية ومطلوبة.

والراجح أن قيمة التسامح هذه ليست متأصلة في حياتنا بوجه عام. يقول أحد مفكرينا «أما الأزمة التي نعيشها فنراها كل يوم... وهي غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحراراً في تفكيرنا لأننا لا نسلّم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في ابداء الرأي... نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العته والجنون»[(١٥)].

ويحفل واقعنا المعاش بالكثير من المؤشرات الدالة على انعدام أو وهن قيمة التسامح الفكري المتبادل. فالجماعات الدينية لا تعترف إلا بحزب واحد هو حزب الله، وهي ترفض تعدد الاجتهاد حتى في اطار «حزب الله» الواحد، ويعتقد أفرادها أن ما يرونه هو «الحق» وغير ذلك «باطل». ويصل بهم الأمر إلى حد تكفير من يخالفهم الرأي، بل إنهم يتمسّكون بحرفية النصوص دون محاولة التحاور حتى مع مصنفات فقهاء المسلمين. رؤيتهم إذاً أحادية تعطل التفكير والإبداع. من ناحية أخرى، تضيق صدور معظم المسؤولين على كل المستويات، بالنقد والرأي الآخر وإن زعموا غير هذا. فالواحد منهم لا يتردّد في التشهير بمن يخالفه الرأي، بل والتنكيل به إذا اقتضى الأمر. كذلك تشهد ساحات المجالس النيابية أحياناً مهاترات شخصية وتراشقاً بالألفاظ النابية. والملفت أن تجد حزباً يدافع بحرارة، وهو في صفوف المعارضة، عن اختلاف الآراء والتوجهات من منطلق أن ذلك ضروري لإثراء الديمقراطية. ولكنك تجده يضرب بهذا عرض الحائط سواء في حياته الداخلية أو في تعامله مع الأحزاب الأخرى المعارضة، بل انه لا يتردد حينما يظفر بالسلطة، في تضييق الخناق أو التنكيل بالقوى والتيارات التي تختلف معه.

اضافة إلى كل ذلك، قد تقترن الانتماءات الحزبية بنعوت معينة كما هو الحال في مصر. فالذي ينضم إلى الحزب الحاكم انتهازي وصولي منافق، وعضو حزب التجمع شيوعي ملحد وعميل لموسكو، وعضو حزب الوفد رجعي يريد اعادة عقارب الساعة إلى الوراء. ويعاني المجتمع الكويتي من الظاهرة نفسها، فالمواطنون يتطوعون بإطلاق الأوصاف والمسميات على بعضهم البعض، بغضّ النظر عما إذا كان الواحد منهم مرتبطاً بخط سياسي أو تجمّع معين أو

---

(١٥) انظر: حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٧٧.

كان بعيداً كل البعد عن السياسة والخوض في مشاكلها. ويقوى هذا التوجه في مناسبات الانتخابات، سواء لمجلس الأمة أو للمجلس البلدي أو حتى للجمعيات التعاونية فتسمع كلمات شيوعي، قومي، اقليمي، سلفي، وطني، اخوانجي، قبلي، طائفي، انعزالي، حكومي، موالٍ، ذنب، أصيل، بيسري، جامعي، أمي... الخ. وقد يجوز أحدهم على لقب واحد، ولكن لا مانع من اطلاق بعضها أو ربما كلها عليه[١٦].

إحدى آفاتنا إذن نحن العرب، أن كلاً منا يتعصب لرأيه معتبراً إياه الرأي السديد الذي لا يأتيه الباطل. إنه يعامل كلامه كجزء لا يتجزأ من شخصيته. فإذا حاججه أحد أو انتقده فكأنما اعتدى عليه. إن الأفكار والآراء لصيقة بالأشخاص، وليس لها سوق مفتوح تتنافس فيه بحرية بعيداً عن أصحابها[١٧].

٤ ـ توفر روح المبادرة

لا شك أن شعور الأغلبية بالمبادأة أمر ضروري، سواء لمناهضة الظلم والطغيان أو للمشاركة في الجهود الانمائية. ويبدو أن الغالبية في الأقطار العربية تنقصهم هذه الروح، حيث يتصورون أن كل قرار وكل مبادرة ينبغي أن تأتي من أعلى، وأن الحكومة هي المسؤولة عن كل شيء من بناء المصانع حتى ردم الحفر. إن الدولة في نظر الإنسان العربي دولة أبوية، تتكفل به من المهد إلى اللحد. وكثيراً ما يعلم الواحد منا بقصور هنا أو انحراف هناك. لكنه لا يبادر باتخاذ موقف ايجابي، بل ينتظر غيره ليقوم بذلك. وما دام كل واحد ينتظر مبادرة الآخر، ليس غريباً أن يستمر التردي في مؤسساتنا وحياتنا.

٥ ـ اللاشخصانية

تحتاج الديمقراطية إلى اعتقاد الأفراد بأن السلطة السياسية مودعة في مؤسسات وغير متوحدة مع شخص الحاكم، الذي يعامل كبشر عرضة للوقوع في الخطأ، مما يوجب محاسبته ومساءلته. والملاحظ، أن العقل العربي يجنح نحو تشخيص السلطة. فهذه الأخيرة ليست للحكم من حيث هو وظيفة، وإنما لصيقة بالحاكم تدور معه وجوداً وعدماً، كمالاً ونقصاناً. إن الحاكم في الثقافة العربية محور النظام السياسي، فهو الأب وكبير العائلة وصانع القرار

---

(١٦) حول تفشي هذه الظاهرة في المجتمع الكويتي، انظر مثلاً: فهد الأحمد، «تصنيفات ومسميات،» الوطن، ٢٩/١١/١٩٨٤، ص ٧.

(١٧) إن غياب قيمة التسامح لا يقف عند حدود العلاقة بين الحاكم والمعارضة أو في ما بين القوى السياسية أو بين الأفراد العاديين بعضهم وبعض بل نجده أيضاً على صعيد العلاقة بين المثقفين أنفسهم، يقول الأستاذ الطاهر لبيب «المثقفون في البلاد العربية مع الأسف لا يعطون في غالبيتهم المثل للتعاون الديمقراطي وللحوار الديمقراطي بينهم، وليس لديهم التسامح الكافي في علاقاتهم ببعضهم البعض». انظر: «ندوة المستقبل العربي: الديموقراطية وحقوق الانسان العربي،» شارك فيها: حسين جميل، ... المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٤٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣)، ص ١٥٢.

والمسؤول الأول والحَكَم بين السلطات والقائد الأعلى. . . الخ. إليه تنسب كل الانجازات وساحته مبرأة بدعوى أنه لا يعلم بالانحرافات ولو علم ما حدثت[18]. قد يكنّ الأفراد كراهية للحاكم، وقد يتمنّون زواله لا لتحل محله مؤسسات قوية فعّالة، وإنما ليجيء بدلاً منه حاكم قوي، عادل، اريحي أو متسامح. يعني هذا جنوح الانسان العربي نحو الربط الميكانيكي بين تقدم أو تأخر المجتمع وبين صلاح أو فساد الحاكم. فالتوجه الطبيعي نحو رئيس الدولة وانتظار الخير على يديه، وهذا ما يسمى أحياناً «الظاهرة الفرعونية». إن هذه النظرة غير صحية إذ تعيق بناء ونضج المؤسسات السياسية. وفي حالة وجودها، فإنها تبقى مؤسسات هشة أو «ورقية» لا تلعب دوراً مؤثراً في عملية صنع القرارات السياسية، تلك التي تظل أسيرة العلاقات الشخصية بين الحاكم والأعوان[19].

٦ ـ الثقة السياسية

لا بد للديمقراطية من شعور بالثقة المتبادلة بين المواطن والنظام السياسي وفيها بين المؤسسات السياسية بعضها ببعض. إذ بغير هذا الشعور، تنتاب المجتمع حالة من الفردية العارمة يصعب معها وجود مناخ صحي للتنافس السياسي الذي يشكّل جوهر السياسة الديمقراطية، ولا يتصور أن ينمو ويتكرّس الشعور بالثقة السياسية ما لم تكن هناك ثقة متبادلة بين أفراد المجتمع بوجه عام.

هذا الشعور، لا يبدو أن له قدماً راسخة في ثقافتنا العربية السياسية. فالشك المتبادل يكتنف العلاقة بين الحكومة والمعارضة. وتشوب الريبة العلاقات بين الحركات السياسية. وما أكثر تبادل الاتهامات حتى بين تلك التجمعات التي تتقارب في الأصول الاجتماعية والفكرية[20]. وعلى الرغم من وجود أحزاب ايديولوجية ولجان شعبية وأطر مؤسسية أخرى في عدد من الأقطار العربية، إلّا أن الحاكم لا يثق في هذا كله، ويعتمد في شغل المناصب المهمة على دائرة ضيقة للغاية تقتصر على أفراد العائلة أو الطائفة أو الذين تربطهم وإياه علاقة شخصية أو مصلحية من أي نوع. وفي أجزاء عديدة من الوطن العربي لا يتوقع المواطن من الحكومة أداءً طيباً في الاستجابة لمطالبه. ففي بحث أجري عام ١٩٧٨ لقياس اتجاهات المواطنين نحو النظام السياسي المصري، أقر معظم المبحوثين بتواضع الإشباع المتحقق من أداء المؤسسات السياسية والادارية: ٨٨,٧ بالمئة، و٧٧,٧ بالمئة على التوالي[21].

---

(١٨) تزخر حياتنا السياسية بأساطير كثيرة من ضمنها أسطورة تنزيه الحاكم عن أخطاء وتجاوزات مساعديه بحجة أنه لا يعلم بها. انظر: فؤاد زكريا، «أسطورتان عن الحاكم والأعوان،» العربي، العدد ٢٩٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣)، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٩) جلال عبد الله معوض، «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، ص ٧٣.

(٢٠) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢١) غانم، «المشاركة السياسية،» ص ٧٢.

بنـاء على مـا تقدم يمكن أن نخلص إلى أن الثقـافة السيـاسية في المجتمـع العـربي غـير وظيفية بالمعيار الديمقـراطي. إنها في عمومهـا ثقافـة رعويـة لا تشجّع عـلى المشاركـة وتكرّس التسلط السياسي.

ثانياً: محددات الثقافة السياسية العربية

يقتضي خلق ثقـافة ديمقـراطية أو مـدنية تـوفر ظـروف مـوضـوعيـة معينـة اقتصـاديـاً، واجتماعياً، وسياسياً، إذ لا بـد من اطار اقتصـادي ـ اجتماعي يكفـل لكل انسـان التحرر من الحاجة والعوز والتبعية، ويضمن لـه حداً أدنى من التعليم، ثم اطـاراً سياسيـاً يسمح بحـرية الرأي والمعارضة على كـل المستويـات ويشرك الجماهـير فعلياً في اتخـاذ القرار، وأخيـراً، تنشئة اجتماعية وسياسية غير أبوية قوامها الحوار وليس الأوامـر المتسلطة. هذه الـظروف الموضـوعية عانى ويعاني وطننا العربي غيابها بدرجة أو أخرى. وفيما يلي تفصيل ذلك.

١ ـ البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية

ورثت الأقطار العربية عن عهد الاستعمار نمطاً انتـاجياً اعتمـد على الـزراعة أو الـرعي والصيد، وانطوى على علاقات اجتماعية متخلفة قوامها استغـلال من يملك لمن لا يملك، هذا الوضع رافقه تفاوت حاد في توزيع الثروة التي تركزت في أيدي أقلية. بينما عانت الأغلبية من فقر واملاق شديدين. وعلى امتداد الثلاثين عاماً المـاضية، نفـذت الحكومـات العربيـة خططاً وبرامج للتنمية انتهت معظمها إلى نتائج غير مرضية. إذ حدث «نمو غير مصحوب بعـدالة». فهنـاك أقلية تملك، وأغلبيـة فقيرة وطبقـة وسطى ضعيفـة. وازدادت المسافـة الاجتماعيـة بين الطبقة العليا والدنيا في أقطار عديدة. لقد تدنى اشباع الحاجات الانسانية الأساسية مع شيوع عقليـة الاستهـلاك المـظهـري، وتعمق الارتبـاط بـالـرأسـماليـة العـالميـة بفعـل السيـاسـات الانفتاحية[٢٢].

فلو أخذنا الحالة المصرية كمثال، نجد أن نمط التنمية الـرأسماليـة المشوّهـة أو ما يـطلق عليه الانفتاح الاقتصادي قد أدّى إلى اتساع الفجوة في توزيع الدخل القومي لصالح الشرائح العليـا. فحسب تقديـرات البنك الدولي العائدة ألى أواخـر السبعينيـات، هبط نصيب خمس السكان في أدنى السلم الطبقي من ٧ بالمئة من اجمالي الدخل السنوي عام ١٩٧٠ إلى ٥ بالمئـة عـام ١٩٧٨. بينما قفـز نصيب أعلى ٥ بـالمئة من السكـان من ١٧ بالمئـة إلى ٢٢ بالمئـة خلال

---

(٢٢) تناولت أقلام كثيرة ما آلت إليه تجارب التنميـة في البلدان العربيـة من نتائـج مؤسفة. انـظر مثلاً: محمد لبيب شقير، «مفهوم التنمية العربية ومتطلباتها،» في: المعهد العـربي للتخطيط، التخـطيط لتنمية عـربية: آفاقه وحدوده، الحلقة النقاشية السنوية؛ ٤ (الكويت: المعهد العـربي للتخطيط، ١٩٨١)، ص ١٧٦ ـ ١٩٤، وحسين جميل، «حقوق الانسان في الوطن العربي: المعوقات والممارسة،» المستقبـل العربي، السنـة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨٤)، ص ١٣٦.

الفترة نفسها، وبعد أن كان القطاع العام، على حد قول البعض، سبيلاً إلى الافتكاك من أسار التبعية للنظام الرأسمالي العالمي، ورمزاً لتأكيد قيمة الاعتماد على الذات، وأداة تعظيم الانتاج وفرص العمالة وإعادة التوزيع لصالح الطبقات الوسطى والدنيا، أصبح في ظل الانفتاح محاصراً من جانب القطاعات الشعبية العريضة التي تتوقع منه اشباع احتياجاتها الأساسية بكفاءة عالية وأسعار منخفضة، ثم من جانب الشركات الخاصة المحلية والأجنبية التي تحاول تخريبه، ثم من جانب الحكومة التي تستخدمه كدرع وقاية إذا نجح، وكبش فداء إذا تعثر[٢٣]. وبعد أن كان الموظف والعامل والفلاح الصغير يشعر بالحد الأدنى من الأمن الاقتصادي صار لا يأمن على غده. وغير خافٍ أن الفقر الذي يمسك بخناق الأكثرية في العديد من الأقطار العربية يفضي عادة إلى استغراق في مشاكل الحياة اليومية يختفي أو يتضاءل معه الاهتمام بالسياسة، ناهيك عن نمو المشاعر والميول المثبطة للمشاركة، يؤيد ذلك ما جاء في سلسلة التحقيقات التي أجرتها مجلة **الطليعة** المصرية مع نماذج من المواطنين ونشرتها تباعاً في أعدادها الصادرة خلال الأشهر الأولى من عام ١٩٧٦. فالمواطن «عبد التواب» نموذج لقطاع عريض من المصريين الذين يتقاضون الحد الأدنى للأجور، ليس في شقته جهاز راديو أو تلفزيون، وإن كان يسمع الراديو ويشاهد التلفزيون عند أحد الجيران في بعض الأحيان. وباستثناء صحيفة **الأخبار** التي يطالعها بانتظام، فإنه لا يكاد يقرأ شيئاً آخر لكثرة همومه بسبب قسوة الأحوال المعيشية. إنه يشعر بالضآلة ويفتقد الإحساس بالقدرة على التأثير في الحياة العامة ويتصور عدم جدوى ابداء الرأي في مشاكل المجتمع. أما الست «أم محمد» فتمثل شريحة من المصريات اللاتي يعشن في الريف والحضر، فكرها وأفعالها تنحصر في دائرة أولادها وبناتها وكيف تعولهم، ولكنها خارج هذه الدائرة، تعيش في حالة اغتراب كامل، لا تتعرّض لأي أداة اعلامية ولا تعرف شيئاً عما يجري في المجتمع، رغم مضي عشرين عاماً على وجودها بالقاهرة. ويعتبر الفلاح الصغير «فتحي حمادة» نموذجاً لقطاع ضخم من فلاحي مصر. يمكث في الحقل طوال النهار، فقير إلى درجة أنه لا يستطيع اقتناء أي أداة اعلامية. لا يكاد يتعرض لوسائل الاعلام. معارفه عن المؤسسات السياسية والقضايا العامة تتّسم بالضحالة المؤسفة. لا يستشعر في نفسه القدرة على التعبير عن مصالح الفلاحين، ويرى ذلك من اختصاص «الناس الكبار الجامدين».

نأتي بعد هذا إلى مشكلة الأميّة التي تئن منها سائر الديار العربية، وتمثّل واحدة من أبرز تشوهات البنية الاجتماعية. وعلى الرغم مما بذل من جهد وما أنفق من مال في مضمار التعليم ومكافحة الأمية، وهو دون المطلوب بكثير، لا تزال نسبة الأميّة عالية. وطبقاً لتقرير البنك الدولي لعام ١٩٨٢، تراوحت نسبة المتعلمين عند الكبار بين ٦٠ ـ ٧٠ بالمئة في الأردن والكويت وتونس، وبين ٥٠ ـ ٦٠ بالمئة في سوريا والامارات، وبين ٤٠ ـ ٥٠ بالمئة في مصر واليمن الجنوبي، وجاءت دون ذلك في المغرب والسودان والجزائر والسعودية واليمن

---

(٢٣) سعد الدين ابراهيم، «الاطار السياسي والتنمية في مصر: نظرة مستقبلية،» **الفكر العربي**، السنة ٣، العدد ٢٣ (تشرين الأول/ اكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الشمالي[٢٤]. وتكمن خطورة الأميّة في إضعاف وعي الأغلبية حقوقها السياسية، وعزلها عن تيار المعلومات المتدفق من خلال الرسالة الاعلامية المكتوبة على الأقل.

إضافة إلى كل هذا، ما زال للعائلة والقبيلة والطائفة دورها المحسوس في حياتنا وسلوكنا. إذ تعتبر في بلدان كثيرة واحداً من أهم مصادر التجنيد النخبوي على المستوى المركزي والمحلي. وقد يتقدم الولاء لها على الولاء للدولة. ومنها تنبثق شرعية النظم التقليدية. وفي كثير من الأحيان، يتخذ الصراع السياسي طابعاً عائلياً أو قبلياً أو طائفياً[٢٥]. ففي ريف مصر، تخضع الانتخابات لتأثير العصبيات. وعلى الرغم من ظهور مراكز تأثير جديدة داخل القوى بفعل التطور الاقتصادي والاجتماعي، لم تفقد العائلة سطوتها بعد، بدليل حرص المرشحين على الاتصال برؤساء العائلات في محاولات تجنيد الأنصار وكسب الأصوات[٢٦]. ويشهد المجتمع الكويتي تأثيراً كبيراً للانتماءات القبلية والطائفية والعائلية في سير الانتخابات. فهناك ما يعرف بالانتخابات الفرعية التي يجريها أبناء كل تجمع قبلي ممن لهم حق التصويت في الدوائر النائية أو غير الحضرية تحت اشراف الادارة، بهدف اختيار اثنين من مرشحيهم لعضوية مجلس الأمة. وترتب نتيجة الاختيار التزامين أدبيين، أولهما التزام الناخبين من أفراد القبيلة بالتصويت لصالح هذين المرشحين في الانتخابات العامة، وثانيهما امتناع المرشحين الذين لم يحالفهم الحظ أو أي شخص آخر من أبناء القبيلة عن الترشيح لعضوية مجلس الأمة. إن ظاهرة الانتخابات الفرعية هذه، يراها لفيف من الكويتيين وبالاً على مجتمعهم ومسيرتهم الديمقراطية. فهي تكرس القبلية، وتعرقل وصول الكفاءات إلى البرلمان وتدفع إليه بنوعية من النواب لا تعنيهم المصلحة العامة قدر ما تعنيهم مصالح أفراد العائلة والفخذ والعشيرة والقبيلة والدائرة[٢٧]. ولا يقتصر تأثير القبيلة على انتخابات مجلس الأمة، بل يتبدى أيضاً في انتخاب أعضاء مجالس ادارات النقابات العمالية. فالقوائم القبلية ظاهرة مرعية رغم أن العمل النقابي فرصة جيدة لتجاوز هذه الظاهرة أو التخفيف من حدتها بما يمكن من اختيار قيادات نقابية أكفأ وأقدر على تمثيل القواعد العمالية[٢٨].

---

(٢٤) مركز دراسات الوحدة العربية، قسم الدراسات، معد، «الملف الاحصائي، ٤١: مؤشرات احصائية عامة للوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢)، ص ١٨٧.

(٢٥) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ و٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢٦) كمال المنوفي، «العائلة والسياسة في الوطن العربي،» **الفكر الاستراتيجي العربي**، العددان ٨ ـ ٩ (تموز/ يوليو ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣)، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٧) انظر مثلاً: خلدون النقيب، «الانتخابات والبديل القبلي،» **القبس**، ٢٠/١/١٩٨٥، ص ١، ومحمد مساعد الصالح، «القبيلة والدستور،» **الوطن**، ١١/١١/١٩٨٤.

(٢٨) زهرة السبعان، «الديمقراطية والانتخابات،» **الوطن**، ١/١١/١٩٨٤، ص ١٩.

٢ ـ الاطار السياسي

يعكس هذا الإطار نقائص كثيرة تفرض انعدام المناخ الديمقراطي السليم[٢٩]. فبعض الأقطار العربية ليس لها دستور مكتوب، واستمرأت أقطار كثيرة لعبة تغيير دساتيرها. ففي مصر مثلاً، شهدت الفترة الممتدة من تموز/ يوليو ١٩٥٢ حتى ١٩٨٤ ثمانية دساتير وتعديلات دستورية، أي بواقع تغيير دستوري كل ثلاثة أعوام ونصف في المتوسط. وتم وضع واصدار معظم الدساتير العربية بقرار من الحاكم دون مشاركة شعبية تذكر. وعلى الرغم من أنها تتحدث عن حكم الشعب واستقلال السلطات وحريات المواطن، يشهد الواقع باهتزاز مبدأ الدستورية، إذ توجد في حالات كثيرة فجوة بين النصوص الدستورية والممارسة الفعلية. فالسلطة التنفيذية ذات وضع مهيمن للغاية مقارنة بالسلطة التشريعية. واستقلال القضاء يتعرّض للانتهاك من وقت إلى آخر. والحريات السياسية تحاصر بمقتضى قوانين استثنائية مثل: قانون حماية القيم من العيب، وقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي اللذين أصدرهما الرئيس السادات.

من ناحية أخرى، يسود نمط الحكم الفردي في الأغلبية الساحقة من البلدان العربية. فالوصول إلى سدة الحكم لا يتم عبر الارادة الشعبية، وإنما عبر انقلاب عسكري أو عن طريق الوراثة أو التعيين المصحوب باستفتاء شعبي شكلي. وعادة ما يواكب الانقلابات العسكرية تعطيل الحياة النيابية وحلّ الأحزاب واعلان الأحكام العرفية. ويظل الحاكم في موقعه مدى الحياة لا يتركه إلا قسراً بفعل البشر أو السماء، وما دام الظفر بالسلطة والمكوث فيها لا علاقة لهما في الغالب بإرادة الناس، تزداد فرص التسلط والفردية في اتخاذ القرار. فعند قمة الهرم السياسي، تصنع القرارات وتفرض على القاعدة دون مشاركة منها، بحجة أن ولي الأمر أدرى بمصالح الرعية وبكيفية تحقيقها.

من ناحية ثالثة، تتصف البنية السياسية بغياب أو ضعف مؤسسات المشاركة، كالمجالس النيابية والأحزاب والمنظمات الجماهيرية. فبعض النظم لا تعترف بالمجلس النيابي المنتخب أو حتى المعيّن. وفي نظم أخرى توجد برلمانات شكلية لا تكاد تزاول دورها التشريعي والرقابي وأعضاؤها «نواب خدمات» تشغلهم المصالح الذاتية والفئوية، وسلوكهم التصويتي مع ما تريده الحكومة، وإذا تصادف وجود مجلس نشط، يغلب أن يكون مصيره الحل. وترفض بعض الأقطار العربية الأخذ بالنظام الحزبي بحجة أن الحزبية تفتت مجتمع الأسرة الواحدة وتهدّد الديمقراطية. وتأخذ أقطار أخرى بصيغة الحزب الواحد أو الحزب القائد. وهذه بمثابة أحزاب تعبوية مهمتها حشد الجماهير لمساندة الحاكم. إنها تنظيمات تنقصها الدينامية السياسية والوظيفية في الربط الحقيقي بين النخبة والجماهير. هناك أيضاً دول

---

(٢٩) انظر بشكل عام: يحيى الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٥٥ ـ ٣٧١.

تطبق التعددية الحزبية، ولكن تحاصرها بقيود قانونية وعملية تجعلها أقرب إلى نظام الحزب الواحد. إذ ينفرد بالسلطة حزب معين تواجهه أحزاب معارضة صغيرة. والملفت للنظر، أن هذه الأحزاب تفتقد الممارسات الديمقراطية على صعيدها الداخلي وفي علاقاتها ببعضها البعض وبالجماهير. يقول أحد أقطاب حزب التجمع المعارض في مصر «كيف نقنع الجماهير بأننا طلاب ديمقراطية إذا كانت تشهد كل يوم في حياة أحزابنا وعلاقتنا ببعضنا البعض وبالمنظمات الشعبية ممارسات تتنافى مع الديمقراطية»(٣٠).

وفي ما يتعلق بالمنظمات الجماهيرية، يلاحظ أن بعض الأنظمة تحظر قيامها وفي حالة تواجدها، يغلب أن تفتقد حرياتها الأساسية وتعاني ضعف التأثير، بسبب دورانها في فلك الحكومة أو الحزب الحاكم وضيق قاعدة العضوية أحياناً. وتؤكد الخبرة العملية أن هذه التنظيمات في معظمها ليست مدرسة للديمقراطية، بل مؤسسات وظيفتها تقديم خدمات للأعضاء.

يضاف إلى ما سبق، سيطرة الطابع الشخصي على العلاقات السياسية، بمعنى الركون إلى الصلات الشخصية في شغل المناصب المهمة على الصعيد النخبوي. ويحول ذلك دون نمو المؤسسات والحد من استقلاليتها وفاعليتها، الأمر الذي لا يتأتى معه خلق المناخ الملائم لتطور الديمقراطية.

٣ ـ التنشئة الاجتماعية والسياسية

يرتبط القهر الاجتماعي والسياسي في المعتاد بسيادة نمط للتنشئة لا يخدم الديمقراطية. هذه التنشئة يتعرّض لها الانسان عبر مؤسسات أولية وثانوية عديدة أهمها، الأسرة، والمدرسة وأدوات الاعلام والمسجد. أما الأسرة، فهي أول وأهم مؤسسة اجتماعية يعايشها الانسان العربي خصوصاً إذا تذكرنا أنه يظل معتمداً عليها مادياً ومعنوياً حتى الزواج، ويواصل ارتباطه بها بعد الزواج بصورة كلية (الأسرة الممتدة) أو بصورة جزئية (الأسرة النووية). وكقاعدة عامة، تؤدي العائلة في البلدان العربية دوراً غير مباشر في عملية التنشئة السياسية. إذ بتأثير أساليبها التربوية ومعاييرها في الثواب والعقاب ونمط السلطة فيها وأسلوبها في اتخاذ القرار، تتكون لدى الفرد، مجموعة من الاستعدادات والتصورات تؤثر في اتجاهاته وسلوكه السياسي، فعلى أساس النمط التربوي السائد في الأسرة المصرية خاصة في الأوساط الشعبية، وهو نمط أبوي يجعل للأب كل السلطة ويؤكد خضوع الصغير للأكبر سناً والأنثى للذكر، ويعتمد أسلوب التخويف والتخجيل. يرتب حامد عمار وليونارد بايندر وآخرون، عدة نتائج لها دلالتها بالنسبة إلى الثقافة السياسية المصرية منها: اعتقاد المصري أن المجتمع الفاضل هو الذي تحكمه القيم التي لقنته إياها الأسرة، واتجاه صاحب السلطة على أي مستوى من المستويات إلى تقمص دور الأب، والنظر إلى السلطة، على أنها ترتبط بالشخص أكثر من

(٣٠) اسماعيل صبري عبد الله، «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

ارتباطها بالوظيفة، أو الجنوح نحو التسلّط والشك والتأكيد على مفهوم العيب. ويذكر عبد الله لطفية، أن القروي في الأردن يلقن منذ الطفولة على اظهار أقصى ما يمكن من احترام وتبجيل للكبار والاصغاء إليهم باعتبارهم موئل الحكمة والرأي السديد، الأمر الذي يعرقل نمو قواه الابداعية، ويحجِّم قدرته على تكوين آراء مستقلة.

ويرى أكثر من دارس أن التنشئة العائلية في المجتمع المغربي، مصدر مهم للثقافة السياسية السائدة هناك، تلك التي تتضمن عناصر الإحساس العميق بالشك لدى الساسة بوجه عام، وبالتالي اعتبار الكذب والمراوغة والتآمر قواعد مبررة للعبة السياسية. واتخاذ الخلافات السياسية طابعاً شخصياً والنظر إلى السلطة على أنها أداة ارغام وقهر وفقدان الثقة بها. ويقرر هشام شرابي أن الطفل في العائلة العربية يتكرّس لديه شعور بأن مسؤوليته الأساسية، هي تجاه العائلة وليس تجاه المجتمع. ولأن الطفل لا يتاح له سوى مجال ضيق لتحقيق استقلاله الذاتي، نجده يشعر بالعجز عن اتخاذ قراراته بنفسه، ويفقد الثقة في آرائه الخاصة مع قبول آراء الآخرين دون تساؤل، كما أن القيم التي تسود العائلة من سلطة وتسلسل وتبعية، هي التي تسود العلاقات الاجتماعية والسياسية بوجه عام[٣١].

في ما يتعلق بالمدرسة، تكاد تخلو الكتب المدرسية من كل ما يلزم لخلق انسان ديمقراطي. إذ تبعاً لدراسة حديثة اعتمدت على تحليل مضمون كتب التاريخ والتربية الوطنية في مصر وسوريا والأردن ولبنان، اتضح تركيزها الشديد على دور الحكومة «مرادفة للسلطة التنفيذية» باعتبارها مصدر القرارات في كل ما يتعلق بحياة الأفراد، بينما لا تتناول دور المواطن إلّا لماماً وبشكلٍ عارض، وتشير إلى الحكم المحلي والأحزاب السياسية باعتبارها منحة من الحاكم وليست حقاً للمواطن. وتتحدث عن الحكومة والدولة كشيء واحد مع التأكيد على طابعها الأبوي.

فعلى سبيل المثال، يقول كتاب التربية السورية «... أنت في كل ساعة من ساعات حياتك تشعر أنك تنعم بما تقدمه لك الدولة، فالخبز تشرف عليه الدولة، واللحم الصحي تشرف عليه الدولة، والشارع الذي تقطنه شقته الدولة، والمدرسة التي تتعلم بها أقامتها الدولة». وتبرز الكتب دور الفرد، حيث تعرض للتاريخ على أنه حركة أشخاص لا جماعات. فأسماء الحكام والقادة وردت ٣٧١ مرة في كتاب التاريخ الابتدائي في لبنان و٥٧٩ مرة في تاريخ الصف السادس الابتدائي في الأردن، مقابل ٤ مرات للجماهير[٣٢]. ولا يقتصر الأمر على محتوى المقررات الدراسية، بل يتعداه إلى الأساليب التربوية من تلقين وتخجيل وربما عقاب بدني. وهذا، ولا شك، أبعد ما تكوّن عن تنمية الاستعداد لإبداء الرأي والمقدرة على التفكير المستقل والشعور بالثقة بالنفس.

---

(٣١) انظر عرضاً ضافياً لهذه الطروحات في: المنوفي، «العائلة والسياسة في الوطن العربي،» ص ١٩١ - ١٩٥.

(٣٢) نادية حسن سالم، «التنشئة السياسية للطفل العربي: دراسة لتحليل مضمون الكتب المدرسية،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص ٦٢ - ٦٨.

وتخضع وسائل الاعلام لرقابة صارمة من جانب الـدولة في وطننـا العربي بـوجه عـام. وتملك الحكـومة الصحف، وتتـولى ادارتها في كـل الأقـطار العـربيـة خـلا بعـد الاستثنـاءات كـالكويت ولبنـان وجزئيـاً في بعض الأقطار العـربية الأخـرى. ويستتبع ذلـك، غياب حـرية الصحافة. وحتى إذا توافرت هذه الحريـة، تظل هنـاك دوائر يحـظر الاقتراب منهـا وحدود لما يكتب وما لا يكتب. وبقدر ما تسهم أدوات الاعلام في انضاج الوعي السيـاسي إذا اتيح لهـا قدر معقول من الحرية، يمكن أن تعمل على تزييف الوعي إذا فهمت وظيفتها في حدود تـبرير سياسات الدولة وصرف الناس عن الاهتمام بـالمشاكـل الكبرى للمجتمـع عن طريق إلهـائهم بمواد اعلاميـة هابـطة ورخيصة. وفي مـا عدا حـالات قليلة، فإن وسـائل اعـلامنا عـلى وجه الاجمال، لا تثير نقاشات جادة حول القضايا العـامة. وهي أبعـد ما تكـون عن بث القيم أو طرح النماذج السلوكية التي تغذي الممارسة الـديمقراطيـة. وهي أيضاً تتحـدث إلى الناس ولا تتحدث معهم. إذ تنقل رسائل من القمة إلى القاعـدة دون القيام بـالتغذيـة العكسية، بمعنى نقل ردود أفعال القاعدة إلى القمة.

نأتي أخيراً إلى دور إمام المسجد الذي لا يختلف عن دور الأب والمعلم ورجل الاعـلام الرسمي في تكريس الثقافة غير الديمقراطية. فالحديث المستمر عن النار والجنـة وعذاب القـبر والحض عـلى طاعـة ولي الأمر والبعـد عن الخوض في قضـايا الحـريات السيـاسيـة والعـدالـة الاجتماعية ـ وهذا هو دين معظم الأئمة في المدن والقرى العـربية ـ يمكن أن يسهم في تكـوين شخصية خائفة مترددة مستكينة، بل ومتسلّطة إذا سنحت لها الفرصة.

ومما تقدم، يمكن أن نخلص إلى أن الثقافة السيـاسية عـلى صعيد الجماهير والنخبـة في الوطن العربي، تفتقر إلى العناصر اللازمة للتوظيف الديمقراطي الفعّال بسبب التشوّهات التي تكتنف الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتربوي. هذه الحقيقـة لا ينبغي أن تتخذ، كما قد يتصور البعض، مبرراً للإحجام عن التـطبيق الديمقـراطي. إذ نعتقد أن الـديمقراطيـة التي تكفل قيام البناء السياسي على المشاركة الشعبية الايجـابية هي مـدخل ضروري إلى ايجـاد ثقافة مدنية سيما أنها، أي المشاركة ضلع رئيسي في أي جهد تنموي عربي جادّ وضمان لتحرير النسق التربوي من المفاهيم والميول التسلطية.

الفصل الحادي عشر

التبعيّة والتبعيّة الثقافيّة: مُناقشة نظريّة(*)

عبدالخالق عبدالله (**)

مقدمة

تتكون هذه الدراسة من جزءين. وتحاول أن تحقق ثلاثة أهداف مترابطة. يقدم الجزء الأول مسحاً نقدياً لأدبيات التبعية باللغة العربية. سيكون هذا المسح مدخلاً لمناقشة سريعة لبعض النواقص المنهجية التي تعاني منها مدرسة التبعية بشكل عام، كما سيوضح بعض المسائل لتجاورها. أما الجزء الثاني فيحدد الاختلاف بين مدرسة الامبريالية الثقافية ومدرسة التبعية الثقافية ويبرز الفروق الجوهرية بين هاتين المدرستين اللتين تحاولان دراسة أثر الاعلام والثقافة في ترسيخ واقع التبعية واستمرارية هيمنة الاحتكارات الدولية على اقتصاديات دول الأطراف. أخيراً تقدم هذه الدراسة تعريفاً أولياً للتبعية الثقافية وستناقش أهم عناصرها.

وتؤكد الدراسة ضرورة تجاوز النزعة الاقتصادية التي تعانيها نظريات التبعية، وتدعو إلى ضرورة الاهتمام بالمترتبات البنيوية الاجتماعية والسياسية والثقافية للاحتواء الاقتصادي لدول الأطراف في النظام الرأسمالي العالمي. إن الاهتمام بالتبعية الثقافية يأتي ضمن اطار هذا التوجه، حيث إن الشواهد تشير أن للبنية الثقافية دوراً ارتكازياً في تعميق وعقلنة واقع التبعية. كما يبدو أنه لا يمكن محاربة المظاهر الخارجية للتبعية الاقتصادية (الاتباع الاقتصادي) في الوقت الذي يستمر فيه التأكيد على الايديولوجية التنموية الغربية والأخذ بأطروحات العصرنة فكراً وسلوكاً. فالواضح أن ثقافة وقيم العصرنة والتحديث تساعد على ترسيخ التبعية الاقتصادية، هذا إن لم نقل ان لها دوراً أساسياً في خلق هذه التبعية وضمان استمراريتها.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦)، ص ١٥ - ٢٤.

(**) قسم السياسة، جامعة الامارات العربية المتحدة.

الاهتمام العربي بالتبعية

التبعية واقع مادي محسوس وحقيقة تاريخية واجتماعية في الوطن العربي، إلّا أن الكتابات العربية المستندة إلى مقولة أدبيات التبعية لا زالت محدودة. إن المتتبع لهذه الأدبيات يلحظ تخلف الدراسات النظرية عن الواقع، كما يلمس غياب التحليلات المعمّقة حول خصوصيات وعموميات واقع التبعية في الوطن العربي. خلافاً لهذه نجد الاسهامات التطبيقية والنظرية الجادة وكذلك الاضافات الابداعية من قبل الدارسين والمهتمين بقضايا التنمية في افريقيا وآسيا والكاريبي. أما في الموطن الأصلي للتبعية ـ أمريكا اللاتينية ـ فيلاحظ تحقيق قفزات نوعية بارزة في الدراسات النظرية والتطبيقية لهذه المدرسة[1].

هذا لا يعني غياباً كلياً للدراسات العربية التي تتخذ (بشكل مباشر أو غير مباشر) من المقولات النظرية لمدرسة التبعية مدخلاً لتحليلها لواقع التخلف واشكالات التنمية في الوطن العربي[2]. إن الاستعمالات العربية لمفهوم التبعية تمتاز بعدة سمات وخصائص بارزة. **أولاً**، استعمال هذه الكتابات لفظ «نظرية التبعية» في الوقت الذي لا توجد فيه نظرية موحدة وشاملة تدعى بنظرية التبعية. **ثانياً**، سوء استعمال مفهوم التبعية ليعني مجرد الاتباع (Dependence). **ثالثاً**، امتياز معظم الدراسات بالنقل غير الابداعي لأطروحات مدرسة التبعية والتركيز المفرط على دور العوامل الخارجية كعوامل حاسمة. **رابعاً**، بروز بعض الاستعمالات العربية لمصطلح التبعية كموضة فكرية لتأكيد الانتماء إلى تيار أكاديمي دون الإلمام بتعقيدات الاتجاهات التحليلية في مدرسة التبعية. **خامساً**، النزعة الاقتصادية Economism في أغلب هذه الدراسات، فالتبعية تعني التبعية الاقتصادية (أو الاتباع الاقتصادي) كما أن معظم الدراسات التطبيقية في مجال التبعية هي دراسات اقتصادية في المحتوى والمنهج[3].

---

(١) الاستثناء الوحيد لهذا التعميم، هو الكتابات النظرية للدكتور سمير أمين الذي يعدّه البعض مفكراً افريقياً. انظر: **Magnus Blomström and Björn Hettne, *Development Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond: Third World Responsibility* (London: Zed Press, 1985).**

(٢) انظر في هذا المجال: **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، تأليف مجموعة من الباحثين، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٣) من أبرز الكتابات العربية بالاضافة إلى دراسات د. سمير أمين: جورج قرم، **التبعية الاقتصادية: مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)؛ ابراهيم سعد الدين، «حول مقولة التبعية والتنمية الاقتصادية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٧ (تموز/ يوليو ١٩٨٠)، ص ٦ ـ ٢٤؛ محمد عبد الشفيع عيسى، «التبعية التكنولوجية في الوطن العربي: المفهوم العام والتطبيق العملي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦١ (آذار/ مارس ١٩٨٤)، ص ٨٢ ـ ٩٧، وعبد الوهاب حميد رشيد، «التجارة الخارجية وتفاقم التبعية العربية، ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٣ (تموز/ يوليو ١٩٨٣)، ص ٣٩ ـ ٤٥.

الاشكالات المنهجية لمدرسة التبعية

إن بعض السمات السابقة هي أيضاً سمات عامة تعانيها مدرسة ومقولات التبعية بشكل عام. مثلاً، النزعة الاقتصادية هي مشكلة تحليلية حقيقية تعانيها كل النظريات التبعية بما في ذلك الكتابات العربية. فمصطلح التبعية يظل في الأساس مصطلحاً اقتصادياً وكذلك أيضاً مصطلح النظام الرأسمالي العالمي، كما أن مفهوم دول المركز ودول الأطراف هو مفهوم يرمز إلى أن هذه الدول تقوم بوظائف اقتصادية محددة في نظام تقسيم العمل الدولي حتى عند الحديث عن خصائص واقع التبعية فإن معظم الخصائص العامة هي خصائص اقتصادية. بالإضافة إلى ذلك فإن المتغير الاقتصادي الخارجي يعامل دائماً بأنه المتغير الفاعل والحاسم.

تبدو النزعة الاقتصادية نقطة الضعف الأساسية في أدبيات التبعية وتتفاقم عندما يلاحظ أن هذا التوجه يكون سائداً حتى عند تناول الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية للتبعية. إن أبرز مثال على هذه النزعة هو دون شك التعريف الشهير الذي قدمه روس سانتوس لمفهوم التبعية بأنها «حالة اقتصادية مكيّفة» وعلاقة استغلالية بين اقتصادين أحدهما ينمو ويتطور على حساب تخلف الاقتصاد الآخر(٤). أما أندريه غندر فرانك فبحكم كونه استاذاً في الاقتصاد فإنه أكثر كتّاب التبعية مسؤولية عن تعميم الفهم الاقتصادي البسيط للتبعية، فهو يؤكد بأن العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة أدت إلى منع تراكم رأس المال، وبالتالي التخلف الاقتصادي لدول الأطراف(٥). حتى الكاتب العربي البارز سمير أمين يؤكد في دراساته على المحتوى الاقتصادي لواقع التبعية كما أن كتابه النظري المشهور النمو غير المتكافىء هو في الأساس دراسة اقتصادية محضة.

إن مدرسة التبعية لا زالت رهينة لهذه الاختزالية الاقتصادية في المنهج وفي المضمون، وتعتبر هذه النزعة الاختزالية من أهم نواقص أدبيات التبعية. يعلق جيمس بيتراس على هذه الظاهرة لمدرسة التبعية بقوله: «إن دراسات التبعية تركز بشكل أحادي على نمو قوى الانتاج والعوامل التي تحدّ من هذا النمو. إن تحليلات التبعية بشكلها الراهن لا تسمح بدراسات معمقة لطبيعة الدولة والسياسة والعلاقات الطبقية التي تلازم وتؤثر على نشوء وتطور نمط الانتاج الرأسمالي التبعوي»(٦). كما أن الأطروحات الراهنة لمدرسة التبعية لا تسمح بتحليل معمّق للجوانب الثقافية والايديولوجية وهي تهمل اعطاء هذه الأبعاد دورها الحاسم في انتاج واقع التبعية الاقتصادية واستمرار احتواء دول الأطراف في النظام الرأسمالي العالمي.

لكن تظل الاشكالية النظرية المحورية لأدبيات التبعية كامنة في غياب نظرية موحدة

---

(٤) T. Dos Santos, «The Structure of Dependency,» *American Economic Review,* vol. 60, no. 2 (1970).

(٥) André Gunder Frank, «The Development of Underdevelopment,» *Monthly Review,* no. 18 (September 1966).

(٦) James Petras, *Critical Perspectives on Imperialism and Social Class in the Third World* (New York: Monthly Review Press, 1978), p. 40.

ومتكاملة يمكن أن يطلق عليها اسم نظرية التبعية (Dependency theory). إن هناك إقراراً عاماً أن التبعية حقيقة مادية وتاريخية إلّا أنه لا توجد نظرية شاملة تصف وتشرح هذا الواقع الحياتي الملموس. لكن رغم غياب النظرية الموحدة هناك اجماع على استعمال المصطلحات واجماع على عدد من البديهيات التي تربط الكتّاب والمنظّرين المتنسبين إلى مدرسة التبعية. أولاً، يُجمع كتّاب التبعية على رفض أطروحات مدرسة التحديث ونظريات العصرنة ويؤكدون على خطأ أطروحاتها وخطورة سياساتها التنموية. ثانياً، يتفق كتّاب التبعية على ربط ظاهرة النمو والتخلّف وتحليلها على أنها ظاهرة عالمية مصاحبة للانتشار الدولي لنمط الانتاج الرأسمالي. ثالثاً، ترتكز دراسات كتّاب التبعية على حقيقة الاحتواء التاريخي والمستمر لدول الأطراف في نظام التقسيم الدولي للعمل، وتوضيح التأثير السلبي لهذا الاحتواء على الهياكل الداخلية لهذه الدول، وبالتالي تؤكد على عدم تجاهل دور وأهمية العامل الخارجي عند الحديث عن واقع التخلف. فيما عدا هذا الاجماع، فإن مدرسة التبعية تمتاز بتعددية واضحة واختلاف شديد بين التيارات الفكرية والنظرية داخل هذه المدرسة، والتي تضفي عليها نزعة توليفية انتقائية. يؤكد محمد السيد سعيد، على «التباينات بين الروافد المختلفة لمدرسة التبعية، وحقيقة كون هذه المدرسة مركباً متغيراً من مساهمات عدد كبير من الكتّاب ذوي الاهتمامات والنزعات المنهجية المختلفة، قد جعل من المتعذر الاتفاق على الافتراضات التي تحتويها هذه المدرسة. غير أنه من الممكن القول إن هناك تقاليد تشكل التيار الأساسي لمدرسة التبعية وهي تلك التي تنظر إلى التبعية باعتبارها نظرية للتخلف، وهي تقاليد قامت على نقد الافتراضات الكلاسيكية الليبرالية والماركسية»[(٧)].

التعريف الشامل للتبعية

إن المدخل الصحيح لأي نظرية شاملة للتبعية يكمن في: أولاً، تجاوز النزعة الاقتصادية؛ ثانياً، توحيد الاختلافات الراهنة حول وحدة ومستوى التحليل؛ ثالثاً، تطبيق تعريف موحّد للمفاهيم الأساسية؛ رابعاً، تطوير إطار تصوري واحد لدراسة واقع التبعية.

كذلك فإن أي تعريف لمفهوم التبعية عليه أن يتجاوز الفهم المبسط والشائع للتبعية على أنها مجرد اعتماد واتباع خارجي. بالإضافة إلى ذلك فإن أي تعريف شامل سيعتمد كلياً على التمييز بين مصطلح تابع (Dependence) ومصطلح تبعية (Dependency)، حيث إن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما، وهما مصطلحان ينتميان إلى تيارين فكريين متباينين. فالمفهوم الأول «تابع» سائد في أدبيات العلاقات الدولية، ويدرس حالات التماثل بين الدول، ويعني الاعتماد الخارجي، كما في «نظام تابع لنظام آخر». أما المفهوم الثاني فيعني أكثر من مجرد الاتكال الخارجي ويدرس في الأساس ظاهرة التخلّف والنمو وخاصة وصف وشرح طبيعة التشوهات البنيوية الناجمة عن احتواء دولة ما في النظام الرأسمالي العالمي.

---

(٧) محمد السيد سعيد، «نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨٤)، ص ٣٠.

إن التبعيـة بهذا المعنى تـرمز إلى السيـاق التاريخي الـذي يتم من خلالـه احتـواء بعض الـدول في النظام الـرأسمالي العـالمي. يولّـد هذا الاحتـواء بنى ثقـافيـة واجتـماعيـة وسيـاسيـة واقتصـادية محليـة مخنوقـة ومشوّهـة وذات قوانـين وآليات داخليـة تعمل عـلى ترسيخ الهيمنة الأجنبية والاستنزاف المتواصل لفـائض القيمة. يقـول جيمس كابـوراسو، إن مفهـوم التبعية يمكن استيعابه على أنه «مكون من عدة عناصر ومفاهيم تحليلية متشابكة، بحيث يكون الاتباع الخارجي هو وجه من أوجه التبعية وليس هو التبعية بمعناها الشمولي»(٨).

إن مفهوم التبعية هـو أكثر تعقيـداً وشموليـة من الاستعمال السـائد الآن خـاصة إذا تم التمييز بوضوح بين مصطلح تابع وتبعية، ومصطلح اتباع وتبعوي. وتم استيعاب التبعية على أنها مكوّنة من سلسلة من البنى الاقتصادية والسياسية والثقـافية والاجتـماعية المـترابطة، ولكـلٍ منها استقلالية نسبية، وسماتها الخاصـة التي تتضمن عناصر داخليـة وأخرى خـارجية. مثـلاً هناك فرق بين مفهوم الاتباع الاقتصادي (Economic dependence) أو اقتصاد تـابع (Dependent economy) وبين التبعية الاقتصـادية (Economic dependency). إن المفهـوم الأول لا يعني أكـثر من اقتصاد يعتمـد ويتكل فنيـاً وماليـاً وتنظيميـاً على الخـارج ويرتبط بـاقتصاد آخـر ولا يتضمن بالتالي تشوّهات بنيوية داخلية. إن هذا الاستعمال هو الـدارج بين معـظم الكتّاب في حين أن المقصود هـو شيء آخر، وقـد يكون مختلفـاً تمامـاً ويتعلّق بالأسـاس بظاهـرة التخلّف الاقتصـادي والعوامـل التي تؤدي إلى ديمومتـه. أما المفهـوم الآخر، أي التبعيـة الاقتصاديـة، فيعني بنيـة اقتصاديـة تعاني من التشـوّه والتفكك البنيـوي وهو نـظام اقتصـادي رأسـمالي غـير مكتمل العناصر.

يلاحظ أنه عند اعتماد التعريف الشمولي للتبعية فإن الواقع «التبعوي» يبدو أكثر تعقيداً من مجرد الاتباع الاقتصادي الخارجي ويعني أكثر شمولاً من مجـرد واقع اقتصـادي. ذلك أنـه بالإضافة إلى التبعية الاقتصادية هناك أيضاً التبعية الثقافية والتبعية السياسية ومـراحل تـاريخية متنوّعة من التبعيـة، وإن لكل من هـذه العناصر سماتها الـداخلية والخـارجية المستقلة. مثـلاً التبعية السياسية لا تعني تبعية سياسية لدولة أخرى ولا تعني مجرد هيمنة امبريالية وتوجهاً غـير وطني للسياسات المحلية. إن التبعية السياسية تعني بنيـة سياسيـة في الأساس، سلطويـة تمهد من خلال سياسات انمائية وتنظيمية ارتباط بعض من الـطبقات والشرائـح الاجتماعيـة المحلية بمجمل النظام الرأسمالي العالمي، وخاصة بمصادر المال والتقنية والمعلومات في دول المركـز. إن هذه الشرائح الاجتماعية هي الجسر البشري الذي يعمل على اضفاء الحيـاة والدينـامية لـواقع التبعية، ودون هذه الفئات التي هي الأدوات الاجتماعية للتبعية لا وجود أصلاً للتبعية.

إن هذا التعريف للتبعية السياسية يبرز أيضاً حقيقة أن للتبعية تجليات اجتماعية وثقـافية واقتصادية محلية ذات استقلالية نسبية وتعمل على ديمـومة الارتبـاط بالنـظام الرأسـمالي العالمي وترسيخ الهيمنة الأجنبية والتدخلات الخـارجية. كـذلك أيضـاً بالنسبـة إلى العناصر الأخـرى

---

(٨) James Casporaso, «Dependence, Dependency in Global System: A Structural and Behavioral Analysis,» *International Organization,* vol. 32, no. 1 (Winter 1981), p. 3.

للتبعية كالتبعية الثقافية التي سيتم تعريفها ومناقشة سماتها الآن.

التبعية الثقافية

لم تخرج الدراسات العربية في مجال التبعية عن الأطر التقليدية والمبسطة لمفهوم التبعية الاقتصادية كما أنها ظلت أسيرة لمفهوم التبعية كاتباع وتابع واعتماد اقتصادي للخارج. ليست هناك دراسات عربية متميزة حول المترتبات الاجتماعية للتبعية أو حول مفهوم التبعية السياسية أو مفهوم التبعية الثقافية والإعلامية.

إن الاستثناء الوحيد للحالة الأخيرة هو الدراسة الرائدة لعواطف عبد الرحمن في كتابها **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**[9]، بالإضافة إلى هذه الدراسة القيّمة هناك مساهمات أخرى لكنها أقل أهمية لكل من جلال أمين[10] والطاهر لبيب[11].

تقدم عواطف عبد الرحمن في الفصول الأولى من دراستها مسحاً سريعاً لأهم فرضيات مدرسة التبعية. كما تناقش بشيء من التفصيل مفهوم التبعية ومن ثم تركز على أهم الاجتهادات في مجال التبعية الاعلامية والثقافية حيث تؤكد على تأثر دراستها بآراء مدرسة هربرت شيللر الذي يعتبر من أهم رواد مدرسة التبعية الثقافية والاعلامية. وتستشهد عواطف عبد الرحمن بآراء شيللر القائلة بأنه «إذا كان الاقتصاد العالمي المعاصر يسعى إلى تعزيز سيطرته من خلال تحالف رأس المال العالمي وتحطيم الحواجز القومية وتوحيد السوق العالمية، فإن القضية في المجال الثقافي تصبح كيفية توظيف الإعلام والثقافة في مجتمعات العالم الثالث لخدمة هذه الأهداف، أي ترسيخ تبعيتها الاقتصادية بوضع امكانياتها الثقافية والاعلامية في خدمة مصالح رأس المال العالمي وأجهزته وتحويل العالم إلى قرية اتصالية شديدة الترابط»[12].

وتوظف عواطف عبد الرحمن هذه الآراء للبروفسور شيللر ومدرسة التبعية الاعلامية لتدرس تطبيقياً مدى تبعية أجهزة الاعلام والصحافة في دول العالم الثالث للنظام الرأسمالي العالمي وتكشف بشكل مفصل مظاهر وآليات هذه التبعية. فبالنسبة إلى المظاهر تركز الدراسة على التبعية التقانية، والتدفق الاعلامي ذي الاتجاه الواحد، وكذلك في مجال بحوث الاعلام. أما بالنسبة إلى آليات هذه التبعية فتتحدث الباحثة عن دور وكالات الأنباء العالمية والشركات المتعددة الجنسيات والإعلانات. وبعد دراسة مستفيضة عن أوجه التبعية في الصحافة العربية والافريقية وفي امريكا اللاتينية، تصل إلى نتيجة عامة تؤكد فيها على ضرورة

---

(٩) عواطف عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٧٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤).

(١٠) جلال أحمد أمين، «تنمية: أم تبعية اقتصادية وثقافية،» **مصر المعاصرة**، السنة ٦٧، العدد ٣٦٦ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٦).

(١١) الطاهر لبيب، «العجز عن التعريب في مجتمع تابع،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/ يوليو ١٩٨١)، ص ٢٠ - ٢٦.

(١٢) عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، ص ٥١.

تسخير أكبر قدر من الجهد للقضاء على جميع أشكال التفاوت وعدم التكافؤ في مجال الاتصال وتدفق المعلومات على الصعيد العالمي. وتقدم الباحثة في هذا المجال مجموعة من المقترحات من أجل التحقيق على المستوى الدولي وعلى الصعيد القومي، وكذلك تكثيف أشكال التعاون الأفقي بين دول العالم الثالث في مجال الاعلام والثقافة.

إن دراسة عواطف عبد الرحمن تمثّل مساهمة تطبيقية بارزة لأدبيات التبعية وخاصة التبعية الاعلامية. لكن هذه الدراسة أيضاً تعاني من بعض النواقص. أولاً، يلاحظ أن هذه الدراسة ركّزت بشكل كبير على التبعية الاعلامية دون التبعية الثقافية، وفي ذلك كانت الدراسة حصراً على التبعية الصحفية ولا تتعرض بالتالي لمفهوم التبعية الثقافية إلا تجاوزاً. ثانياً، تأتي هذه الدراسة متأثرة بنظريات هربرت شيللر ومدرسته التي ترتكز على مفهوم الامبريالية الثقافية (Cultural imperialism) والامبريالية الاعلامية، ولا تنتمي بالتالي إلى مدرسة التبعية الثقافية. إن أطروحات الامبريالية الثقافية والامبريالية الاعلامية تركّز بشكل خاص على الأبعاد الخارجية للتبعية الثقافية والاعلامية وتهمل آلياتها المحلية. لذلك يلاحظ تعمّق دراسة عواطف عبد الرحمن في الدور الحاسم والسلبي للهيمنة الأجنبية والرأسمالية على صحافة العالم الثالث والطابع الاحتكاري لشركات الاتصالات العالمية وتحكمها في التقنية والمادة الاعلامية وتسلطها على نظم ومؤسسات الاعلام والثقافة في دول العالم الثالث. إن مفهوم الامبريالية الثقافية والاستعمار الاعلامي الذي يقدمه هربرت شيللر وتوظفه عواطف عبد الرحمن يختلف تماماً عن مفهوم التبعية الثقافية. لكنه لا يتناقض حتماً معه، بل ربما كان مكملاً له. من هنا تبرز ضرورة تحديد الخلافات بينهما وتوضيح مفهوم التبعية الثقافية.

تعريف التبعية الثقافية

تقول عواطف عبد الرحمن إنه «لا توجد نظرية مكتملة تفسر الاستعمار الثقافي أو التبعية الاعلامية والثقافية ولكن هناك مجموعة من الدراسات والكتابات الهامة التي تشكل في مجملها ما يمكن أن نطلق عليه مدرسة التبعية في مجال الاعلام والتبعية»[13]. إن غياب نظرية شاملة تصف وتشرح التبعية الثقافية متناسق مع حقيقة أنه لا توجد نظرية موحدة عن واقع التبعية بشكل عام. لكن في الوقت الذي لا يتوفر اطار نظري متكامل لدراسة ظاهرة التبعية الثقافية والاعلامية، هناك مدرسة جنينية يمكن أن يطلق عليها اسم مدرسة الامبريالية الثقافية أو الاستعمار الثقافي أو الامبريالية الاعلامية.

يعرف يوري كاشليف مفهوم الامبريالية بأنه يرمز إلى ذلك «الوضع الناجم المجحف من عدم المساواة في التبادل الاعلامي الدولي وعن تركيز وسائل الاعلام الجماهيري في أيدي عدة بلدان فضلاً عن قيام الاحتكارات الدولية الغربية بفرض وجهات نظرها على الشعوب الأخرى وتتدخل في حياتها الثقافية»[14].

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٤) يوري كاشليف، الامبريالية الاعلامية (موسكو: دار نشر وكالة نوفوستي، ١٩٨٤).

أما هربرت شيللر فيعرف مفهوم الامبريالية الثقافية بـ «انه مصطلح يشرح ذلك السياق الذي يتمّ من خلاله احتواء المجتمع في النظام العالمي الحديث والذي يتم من خلاله إجبار أو إقناع الشرائح الحاكمة والمهيمنة والقيادية في دول العالم الثالث من أجل انتاج وتشكيل المؤسسات الاجتماعية لتتناسب وتشجع انتشار المؤسسات والقيم السائدة في دول مركز النظام الرأسمالي العالمي»[15]. يضيف شيللر على هذا التعريف قائلاً إن «الامبريالية الثقافية تنمو في ظل ذلك النظام العالمي الذي تسوده سوق تجارية موحدة تعمل على أسس وسمات انتاجية تحدّد من قبل دول مركز النظام المهيمنة على السوق»[16].

هناك عدة ملاحظات نظرية على هذا التعريف وبالتالي على مدرسة الامبريالية الثقافية. **أولاً**، تركّز هذه المدرسة على الدور الحاسم للقوى والمؤسسات الخارجية على الثقافة السائدة في دول العالم الثالث وقدرة هذه القوى على صنع وانتاج ثقافة خارجية حسب ارادتها. **ثانياً**، تهمل هذه المدرسة دور العوامل ومؤسسات التنشئة المحلية في انتاج الثقافة وتلغي دورها في تشكيل الوعي الوطني وبالتالي تلغي ارتباط انتاج الثقافة بالتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والبنيوية في هذه المجتمعات. **ثالثاً**، تحمل هذه المدرسة بذور الفكر التآمري الذي لا يلغي فقط مسؤولية الأجهزة والقوى الاجتماعية المحلية وإنما يحول كل القوى الاجتماعية المحلية إلى ضحية مستسلمة لإرادة قوى خارجية وضعيفة أمام جبروت أجهزة الاعلام والتعليم والامبريالية. وعليه، فإن مدرسة الامبريالية الثقافية رغم أهمية أطروحاتها إلّا أنها تعاني التبسيط المفرط والميتافيزيقيا والحتمية والتآمرية التي تضعف بالتالي مصداقية فرضياتها[17].

باختصار فإن مدرسة الامبريالية الثقافية تختلف عن مدرسة التبعية الثقافية في عدة مجالات (موجزة في الجدول التالي). **أولاً**، تدرس المدرسة الأولى بشكل أساسي نشاطات الاحتكارات الاعلامية وتصف أعمال وكالات الأنباء العالمية وشركات الاعلانات والسياحة الدولية، في حين أن المدرسة الثانية تركّز على طبيعة الثقافة الرسمية السائدة في مجتمعات دول العالم الثالث وتستجلي أهم عناصرها. **ثانياً**، تدرس المدرسة الأولى كيفية هيمنة الاحتكارات الدولية على وسائل الاتصالات ومصادر التقنية الاعلامية والتعليمية في حين أن المدرسة الثانية تهتم بدور الطبقات المحلية الحاكمة في انتاج الثقافة السائدة في المجتمع. **ثالثاً**، تقدم المدرسة الأولى الأهداف والوسائل المتبعة من قبل الشركات الاحتكارية والدول الامبريالية من أجل احلال الفكر الرأسمالي الاستهلاكي الغربي محل الثقافة الوطنية في دول العالم الثالث، في الوقت الذي تركز المدرسة الثانية على محتوى ووظيفة وأهداف الثقافة الرسمية في دول الأطراف. **رابعاً**، تحاول المدرسة الأولى دراسة الأسلوب الذي تمهّد به المؤسسات الثقافية

---

(١٥) Herbert Schiller, *Communication and Cultural Control* (New York: International and Science Press, 1976), p. 9.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٧) من الناحية التطبيقية فإن الدراسات المتوفرة لكتاب مدرسة الامبريالية الثقافية ركزت على: ١ ـ نمط استيراد البرامج والمواد الاعلامية والتعليمية، ٢ ـ الامتلاك الأجنبي المباشر لدور النشر والمؤسسات الصحفية والاعلامية، ٣ ـ تصدير النظم والمبادىء والتقنية الغربية في مجالات الثقافة والاعلام، ٤ ـ كيفية تحكم الاحتكارات الدولية بعملية الانتاج الثقافي.

والاعلامية الغربية للهيمنة الاقتصادية والسياسية الامبريالية بينما تحاول المدرسة الثانية معرفة كيف تعمل الثقافة الرسمية السائدة على ترسيخ التبعية وديمومة الاحتواء الاقتصادي والاستراتيجي والايديولوجي في النظام الرأسمالي العالمي.

مدرسة الامبريالية الثقافية	مدرسة التبعية الثقافية
ـ تدرس نشاطات الاحتكارات الدولية وتغلغلها في مجالات الاعلام والثقافة وتحكم دول المركز على مصادر المعلومات والتقنية.	ـ تركز على طبيعة الثقافة الرسمية والسائدة في مجتمعات دول الأطراف وتستجلي أهم مكوناتها.
ـ تدرس كيف تهيمن الاحتكارات الدولية ومؤسسات دول المركز على الأجهزة الاعلامية والتعليمية في دول الأطراف.	ـ تدرس دور الطبقات المحلية الحاكمة في انتاج الثقافة السائدة في دول الأطراف.
ـ تدرس كيف تعمل الشركات الاحتكارية على احلال الفكر الرأسمالي التنموي والاستهلاكي محل الثقافة الوطنية في دول الأطراف.	ـ تهتم بمحتوى ووظيفة وأهداف الثقافة الرسمية في مجتمعات دول الأطراف.
ـ تدرس الأسلوب الذي تمهد به المؤسسات الثقافية والاعلامية الرأسمالية للهيمنة الاقتصادية والسياسية الامبريالية.	ـ تدرس كيف تعمل الثقافة الرسمية على ترسيخ واقع التبعية وديمومة الاحتواء الاقتصادي والسياسي والايديولوجي في النظام الرأسمالي العالمي

يظهر الجدول أعلاه نقاط التلاقي العديدة والفروقات الأساسية بين مدرسة الامبريالية الثقافية ومدرسة التبعية الثقافية. كما أن الجدول يظهر أنه إذا كانت المدرسة الأولى تنظر إلى ثقافة دول الأطراف من الخارج وكعامل غير مستقل، فإن المدرسة الثانية تؤكد على الاستقلالية النسبية للبنية الثقافية والاعلامية وأهمية تحليلها من الداخل. إن هذا يعني أن المدرستين ربما تكملان بعضهما البعض. تقول عواطف عبد الرحمن إن الاستعمار الثقافي يعني «تلك الثقافة التي تديرها وتحكم فيها الطبقة المحلية الحاكمة في عصر الشركات المتعددة الجنسيات والتي يجب أن تضمن استمرار تبعية هذه الطبقات للولايات المتحدة الأمريكية وتتضمن في ذات الوقت استمرار هذه الطبقات في السلطة»[١٨].

لكن يتضح أيضاً أن مدرسة التبعية الثقافية منسجمة أكثر مع الفهم الشامل لمصطلح التبعية، ويتضح أيضاً أن مفهوم التبعية الثقافية هو الأكثر شمولاً حيث يأخذ بالاعتبار دور العوامل الداخلية والخارجية. الأهم من هذا أن مفهوم التبعية الثقافية يوضح التشوّه الذي

(١٨) عبد الرحمن، قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث، ص ٤٩.

تتعرّض له الثقافة الوطنية ليس من خلال تحكم الأجهزة الاعلامية والتعليمية الامبريالية وإنما كنتيجة طبيعية لتلك السياسات الطوعية التي تنفذها الطبقات المحلية الحاكمة والتي تعمل على ضمان المناخ المناسب لتغلغل الثقافة والنظم الرأسمالية الغربية.

استناداً إلى التميز السابق يمكن الآن تعريف التبعية الثقافية بأنها ثقافة تنموية واستهلاكية قائمة في الأساس على اعادة انتاج وتقليد حرفي لنمط الاستهلاك والتصنيع السائد في دول المركز الرأسمالي وتتحكم بها وتبثها الطبقات الحاكمة المحلية المتعاونة طوعاً والمرتبطة عضوياً بالاحتكارات الدولية. إن هذه الثقافة تعمل على عقلنة واقع التبعية وتعمل على كسب التأييد والولاء من قطاعات شعبية كبيرة لسياسات الطبقات الحاكمة وتضمن استمرار هيمنتهم الاقتصادية والسياسية وتعيد انتاج ارتباطاتهم الايديولوجية والاستراتيجية والمادية بالنظام الرأسمالي العالمي.

إن هذا التعريف يركّز على عدة حقائق هي العناصر الرئيسية المكوّنة للتبعية الثقافية. **أولاً**، هناك طبقة حاكمة محلية تشرف على عملية الانتاج الثقافي التي تشوّه الثقافة الوطنية وتدفع إلى التأقلم والتعايش مع واقع التبعية. إذاً فوجود طبقة حاكمة لها ثقافتها وايديولوجيتها الخاصة، هو عنصر أساسي من عناصر التبعية الثقافية. **ثانياً**، هناك تعاون وثيق بين الطبقات الحاكمة المحلية والشركات الاحتكارية، هذا التعاون يعطي الشركات الاحتكارية هامشاً لنشر الفكر التجاري والاستهلاكي والتنموي الرأسمالي، ومجالاً لإدارة الأجهزة الاعلامية والتعليمية المحلية، فالشركات الاحتكارية إذاً تقوم بدور في انتاج الثقافة التبعوية إلا أن هذا الدور تتحكم به الشرائح المحلية الحاكمة. **ثالثاً**، إن التبعية الثقافية هي مجموعة من القناعات والمبادىء والقيم التي تحثّ على العصرنة والتحديث في الفكر والممارسة والتطلعات. هذه الثقافة تدفع إلى تقبل التنمية الرأسمالية الغربية وتبرزها وكأنها الأكثر ملاءمة لواقعنا. لذلك يفترض تقليدها والتباهي بها. بالإضافة إلى ذلك فإن الثقافة التبعوية تدفع إلى الاعتقاد بأن الاستعانة بالخبرات والمساعدات الغربية المالية والتقنية هي شرط ارتكازي لتجاوز التخلّف. يشكل هذا الايمان بتقليد الغرب الصناعي ونقل انجازاته وتبني نموذجه التنموي محور التبعية الثقافية التي تعتنقها الشرائح الحاكمة في دول الأطراف وتتخذها كإيديولوجيا رسمية. كما تقوم أجهزة الاعلام والدعاية، وكذلك المدارس والكتب ومعظم المثقفين التابعين للنظام والمهيمنين على الأنشطة الثقافية بنشر هذه الايديولوجيا، وبالتالي تطبيع واقع التبعية. **رابعاً**، تعتبر النزعة الاستهلاكية من أهم مكوّنات التبعية الثقافية لكنها تظل نزعة نخبوية وتعكس ملذات ورغبات الشرائح المتغربة والمتأثرة بالعصرنة. إن هذه النزعة الاستهلاكية تشجع من قبل السلطات المحلية والشركات الاحتكارية الدولية من خلال إغراق السوق بالسلع الاستهلاكية، ومن خلال سلسلة يومية من الاعلانات.

باختصار فإن التبعية الثقافية مكوّنة من أربعة عناصر متداخلة وموزّعة حسب الوظيفة المحلية والتجليات الخارجية للتبعية الثقافية. العنصر **الأول** للتبعية الثقافية هو الجانب الفكري أو الايديولوجي المبني على المذهب التنموي وما يعنيه هذا من تأقلم وليس التحرّر

من واقع التبعية. العنصر الثاني، هو الجانب السلوكي للتبعية الثقافية والمتمثّل في نشر النزعة الاستهلاكية الترفيهية التي تؤدي إلى زيادة استيراد السلع المصنعة من الدول الرأسمالية. العنصر الثالث، هو الجانب العلاقاتي والاجتماعي للتبعية والمتجسّد في تحكم الطبقات الحاكمة المحلية في عملية الانتاج الثقافي وتسخير المؤسسات الرسمية لنشر الثقافة التنموية والاستهلاكية. أما العنصر الرابع، فهو العنصر التقني الخارجي والذي يعني تعاون الشركات الاحتكارية المتحكمة في مصادر المعلومات والأنباء ومراكز التعليم مع الطبقات الحاكمة المحلية في نشر ثقافة رأسمالية تجارية وتغريبية.

خاتمة

إن مفهوم التبعية الثقافية بحاجة إلى المزيد من التدقيق، كما أن عناصرها الأربعة تتطلب المزيد من التفصيل الاجرائي والدراسات التطبيقية. لكن الذي لا شك فيه أن البنية الثقافية في دول الأطراف تقوم بدور مستقل في ترسيخ واقع التبعية والارتباط بالنظام الرأسمالي العالمي، هذا الاقتناع يرتبط أساساً بقيم وتطلعات الأدوات الاجتماعية المحلية للتبعية. إن التبعية الثقافية، وكذلك التبعية الاعلامية، وحتى التبعية التعليمية، ليست مفروضة من قبل الاحتكارات الدولية والقوى الامبريالية وإنما هي في الأساس وليدة السياسات المتبعة من قبل الطبقات الحاكمة في دول الأطراف. إن النتيجة العملية لهذا الطرح هي بالتالي إنهاء هيمنة الشرائح الحاكمة وإنهاء مشروعها الايديولوجي والفكري. بالإضافة إلى ذلك ينبغي أيضاً رفض العصرنة وبرامج التحديث وإلغاء مظاهر العصرنة وما تمّ عصرنته من مؤسسات وفكر وقوى اجتماعية والتي تشربت «بنموذج التنمية الغربي وما أدى إليه ذلك من نقل عن الغرب وتقليده في بناء قطاع حديث في جوانبه كافة وإلى سيطرة العقلية التي تنظر إلى الغرب كمثال يُحتذى به وتستمد منه الفكر والثقافة والمعرفة»[19]. إن اشكالية هذا الطرح أنه ربما دفع البعض إلى التخوّف من أن فيه عودة إلى السلف أو الوقوع «في يد السلفية السياسية»[20]. لكن إلى جانب مشروعية هذا التخوف، فالذي لا شك فيه أن إنهاء الثقافة الرسمية السائدة في دول الأطراف، والتي هي ثقافة تنموية وتحديثية، والتي تعمل على ترسيخ التبعية، هو شرط أساسي من شروط الخروج من التخلف والتبعية. إن المشروع الثقافي البديل هو ليس السلفية وإنما ثقافة مضادة ترفض التبعية وتواجه النزعة الاستهلاكية وتنمي مصالح الشرائح المتضررة من واقع الهيمنة والاستغلال، وهي ثقافة تنمي رغبة التغيّر والتحرر والإبداع.

---

(١٩) خليل محشي، «التربية المدرسية والعطاء العلمي في البلاد العربية،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٧ (تموز/ يوليو ١٩٨٥)، ص ٤٦.

(٢٠) السيد سعيد، «نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية،» ص ٢٨.

الفصل الثاني عشر

أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجاً(*)

السيد ولد أباه (**)

يبيّن كنط في نصٍّ فلسفيٍّ مشهور حول «التنوير» دلالات هذا المفهوم الجديد في عصره بقوله:

«ما الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من حال كونه قاصراً، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، علماً أن يسلك الإنسان دون استعانة بالآخرين.

فكن شجاعاً واستعمل ذهنك: هذا هو رصيد التنوير»[1].

فعصر الأنوار يحيل إلى هذه الظاهرة الفكرية الواسعة الانتشار التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، وخصوصاً ألمانيا وفرنسا، التي تجلت في عدة مناحٍ، منها النقد الديني الذي تجلى في حركة الإصلاح البروتستانتي التي دعت إلى حرية تأويل النصوص المقدسة، وحاربت الطغيان الكنسي، ورفضت فكرة التوسُّط بين الربّ وعباده[2]، كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد أولوية الإنسان ودعم استقلاله وإرادته، ورفعه إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه، والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية، بإزاحة أنماط الشرعية السياسية المتعالية

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/ مارس ١٩٩١)، ص ٣٨ - ٥٣.

(**) أستاذ بجامعة نواكشوط - قسم الفلسفة.

(١) انظر تعريب هذا النص في مقدمة حسن حنفي لكتاب: لسنج، تربية الجنس البشري (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٧٤. ومن أجل ضبط أكثر جلاء لهذا المفهوم وللاشكاليات الفلسفية التي يطرحها من وجهة معاصرة، انظر:

Max Horkheimer et T. Adorno, *La Dialectique de la raison* (Paris: [s.n.], 1983).

(٢) انظر كنموذج فكري هام لهذه الحركة النقدية: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٨).

و «الحق المقدس»، باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من «التعاقد الاجتماعي» الحر[3].

وقد نتج عن هذه القطيعة مع الماضي تصوُّر جديد للتاريخ البشري يتأسس على مفهوم «التقدم»، كإطار معياري للتحوُّل الاجتماعي والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماضٍ يتوجَّب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه. ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني الذي يتّبع خطّاً يضمن له التحوّل من عوائق «الخرافة» و «الأسطورة» و «الاستبداد» نحو «العقل» و «العلم» و «الحرية»؛ وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقاً نظرية مكتملة للتعبير عن هذا المشروع[4].

نستنتج من هذه المعطيات السابقة أن «عصر الأنوار» يمثّل نقطة تحوُّلٍ كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته، ويشكل في الآن نفسه قاعدة التفكير للحداثة كلِّها، ويعبر عن ذلك هيغل بقوله: «إن مبدأ العصور الحديثة هو عموماً حرية الذاتية»[5]، وتعني هذه المقولة أن **العلاقة بالذات** على المستويين المعرفي (عقلانية الوعي) والعملي (ممارسة الحرية) هي التي تؤسس فضاء الحداثة، وهو الفضاء الذي يقوم على أربعة محددات:

١ ـ **العقلانية**: التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثّل الوجود، ويُصدر الأحكام العقلية حوله. كما تجد العقلانية في الطموح العلموي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الإنسان على الطبيعة» كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

٢ ـ **التاريخانية**: أي أن الحداثة قامت على **معقولية التحوُّل**، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار **التقدم** ويبشر به كسلاح ايديولوجي.

٣ ـ **الحرية**: كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكِّد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية.

٤ ـ **العلمانية**: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

---

(٣) انظر في هذا السياق أعمال: Thomas Hobbes, *Leviathan* (Paris: Sirey, 1971), et Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat social; Ou principes du droit politique,* texte présenté et commenté par Jean-Marie Fataud et Marie Claude Bartholy (Paris: Larousse; Bordas, [1972]).

(٤) نذكر في هذا السياق كتب: فيكو، العلم الجديد؛ تورغو، خطاب في التاريخ الشامل؛ كوندرسيه، موجز تاريخي في تقدم الفكر الانساني؛ هردر: فلسفة أخرى في التاريخ، وآراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري.

(٥) *Principes de la philosophie du droit,* trad. R. Derathe (Paris: Vrin, 1975), p. 285.

ولنا أن نتساءل هنا: هل عرف الفكر العربي ـ الاسلامي فكر التنوير؟ وكيف تلقّى تراث التنوير الغربي بعد اكتشافه له «مؤخراً»؟

للإجابة عن هذين السؤالين، نلاحظ أن بعض الكتاب العرب المعاصرين يميلون إلى البحث عن بعض أوجه القرابة بين عصر التنوير الغربي وفترة ازدهار البحث العلمي والجدال الفكري وتصارع المذاهب في العصر العباسي ونسخته الأندلسية، حيث انبثق الخطاب الفلسفي وتمّت مناقشة المعتقدات الدينية وظهر «الزندقة» و «المبتدعة»[6].

إلا أننا نرى الإقرار بذلك خلطاً بين فضاءين معرفيّين يختلفان اختلافاً جذرياً في المنطلقات النظرية، والإشكاليات الابستيمولوجية، كما ينتمي كل منهما إلى رهانات حضارية متمايزة.

والواقع أن الفكر العربي لم يكتشف التنوير إلا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماري، وخصوصاً مع النهضة المصرية وحملة نابليون ومراحل الصراع العثماني ـ الأوروبي، وما أعقب ذلك من احتلال للبلدان العربية وانفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة[7]. فلقد ولج الفكر العربي إشكالية التنوير من البداية من جانبها السياسي الإصلاحي، فهيمن على مثقفي عصر التنظيمات وكتّابه هاجس «التمدن»، أي الإصلاح السياسي القائم على قيم المدنية الحديثة كما تتجلى في المجال الأوروبي ـ يعرّفه الطهطاوي بقوله: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»[8].

كما يبرز المشروع الاصلاحي جلياً لدى خير الدين التونسي الذي تبنّى فكرة «الاستبدادية المتنورة»، وعمل على إجراء إصلاحات سياسية جذرية تشمل تشكيل مجلس نيابي، وإعلان دستور لتنظيم الممارسة السياسية، اقتداء «بالممالك الغربية»[9].

وهكذا نلاحظ مع هشام جعيط أن سائر الإصلاحيين السياسيين في العالم الاسلامي قد

---

(٦) انظر مثلاً: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، وحسن حنفي، التراث والتجديد (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠).

(٧) انظر حول تاريخ النهضة العربية: ألبرت فضلو حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)؛ Anouar Abdel - Malak, *Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte moderne...* (Paris: Anthropos, 1969), et علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٩) انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨).

أكّدوا «أسبقية الممارسة على النظر وما هو تعاليمي على ما هو عقيدي. وبكلمة واحـدة هم الفعل عـلى حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم الهم التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنـوير إلى إسقـاط العالم القـديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب»[10].

إلا أن فكر النهضة العربية سيشهد تحولاً نوعياً هاماً مـع الكواكبي الـذي أدخل البعـد العقلاني في المشروع التنويري، وأضاف إلى الهمِّ السياسي الإصلاحي أسسه النظرية، مركـزاً على مفهوم «التقدم» والأخذ بأسباب العلم والصناعة[11].

وقـد شهدت هـذه الفترة الانفتـاح على أغلب التيـارات الفلسفية والفكـرية الغـربيـة: كالداروينية والسان سيمونية والوضعية، فتمت ترجمة بعض مؤلفـاتها، وعـرضت في الصحف السيـارة. فبشّر شبلي الشميِّل بالنشـوئية، ونـادى إلى تعويض العلم بـالدين، وعـلى الأخص العلـم الطبيعي؛ فالتفاوت بين الأمم راجع إلى تفاوتهـا في امتلاك «نـاصية العلـم» إذ «نجـد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر، كانت العلوم الـطبيعية منحـطّة، وكان الإنسـان متقهقراً وحالته الاجتماعية سيِّئة كذلك، والضد بالضد»[12].

وفي هذا الأفق الوضعي، تندرج دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع رواسب «الغيبيات والتقاليد»، واعتماد العلم «ناراً كاوية تحرق جميع الرواسب وتهدد عفنها هباء»[13] منتهياً إلى القول: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم عـلى المبادىء الأوروبيـة للحريـة والمساواة والـدستور مـع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[14].

وهكذا ستهيمن أطروحة «التقدم» على مفكري تلك الحقبة، وسيقع تصوُّر هذا المفهوم كقـطيعة مـع الذات، وتماهٍ مع الآخـر، وبالاعتـماد الكلي للقيم الثقـافية للحضـارة الغـربيـة وأنماطها المؤسسية، فكانت مقـولة طـه حسين المشهـورة: «علينا أن نصبـح أوروبيين في كـل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات»[15].

ومن ثم يقـول غليون: «أصبـح التقدم هـو هدف المجتمـع الإنساني عـامة، والمجتمـع العـربي، فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة، لا يخلو كتاب من ذكرها أو الإشارة إليها، وأصبح التقدم مطلباً عاماً، تقوم من أجله الثورات وتـبرر به الحكـومات اجـراءاتها السيـاسية والاقتصـادية، وصـار مصدر مشروعيـة الكلام والعمل معاً، لا ينتظم عقل بدونه، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه»[16].

---

(10) انـظر: هشام جعيط، «أثـر فلسفة التنـوير عـلى تطور الفكـر في العالم العـربي الاسلامي،» الفكـر العربي المعاصر، العدد 37 (كانون الأول/ ديسمبر 1985 ـ كانون الثاني/ يناير 1986).

(11) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).

(12) «فلسفة النشوء والارتقاء،» في: برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافـة العربيـة بين السلفيـة والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 190.

(13) انظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958).

(14) سـلامة مـوسى، «ما هي النهضـة،» نقلاً عن: محمـد عابـد الجابـري، الخطاب العـربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 30 ـ 31.

(15) انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، 2 ج (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، 1938).

(16) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص 180.

ونلاحظ هنا أن السلفية الاصلاحية، وإن رفضت هذا الخطاب الحداثوي، وحاربت الدعوة إلى الانفصال عن الدين وتعويض «العقلانية العلمية» به، فإنها قد تبنّت النظرة التنويرية وإن من منطلق تأويلي للنصوص الدينية.

فالأفغاني يحمل بشدة على الاتجاهات التحديثية، ويقول عن الحضارة الصناعية إنها أصل الحروب و«إن هذا التقدم ليس سوى بربرية»، أما التقدم الحقيقي فمرهون بالتزام «الأخلاق الفاضلة» والتمسُّك بمبادىء الدين وأصوله الروحية. ويذهب إلى القول: «إن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا، على تمدّننا هنا، مقلِّدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرُّنا بطبيعته إلى الاعجاب بهم والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وَضَعَة واستئناس لحكم الأجنبي»[17].

إلا أن هذه الحماسة الكبيرة التي تطبع هذه الحملة ضد الحداثة والتغريب، لا تمنع الأفغاني أن يستعيد، على مستوى تأويل التراث، كل قيم الحداثة والتنوير من تأكيد للعقلانية، وتمجيد العلم، ومحاربة الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية[18]؛ وهو الموقف الذي سيتجذَّر على يد تلميذه محمد عبده، وكذلك رشيد رضا[19].

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى دعوة علي عبد الرازق إلى اعتماد العلمانية من منطلق قراءة «سلفية» للتاريخ والتراث الاسلاميين، باعتبار أن مؤسسة الخلافة، كما مورست تاريخياً، ليست من الإسلام في شيء: إذ «إن كل ما شرَّعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدينية»، فهي ليست سوى «خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرِّفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[20].

إنها الدعوة التي تجد امتداداتها اليوم في خطاب «التنوير الاسلامي» الجذري لدى حسن حنفي، الذي لا يخفى حرصه على أن يبدو مفكِّر المجتمع العربي، الذي «يجدد للناس دينهم ويرعى مصالحهم»[21] ـ وهكذا عمد إلى ترجمة بعض النصوص الدالة «لأشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث»[22]. فأهمية هؤلاء «المفكرين الأحرار»

---

(١٧) ذكر الاستشهاد في: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ٦٢.

(١٨) انظر: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨).

(١٩) انظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤).

(٢٠) انظر: علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ط ٣ ([د.م.: د.ن.]، ١٩٢٥)، والاستشهاد في: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ٦٤.

(٢١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ ج (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤١.

(٢٢) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ط ٢، ٢ ج (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ج ٢: في الفكر =

(أي فـلاسفة التنـوير الغـربي هي أنهم قد «أعـطوا العقل حقّـه نسبياً. . . في اعتبـارهم العقل أسـاساً للنقل، ومقياساً لصحة العقائد، وأساساً للعلم. . . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء عـلى الخرافـة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من إيمان بالإنسان، ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسيّ»[٢٣].

وهكذا سيحاول حنفي تطبيق استراتيجية تأويل النصوص الـدينية التي أُخضعت إليهـا النصـوص اليهوديـة والمسيحية، عـلى النصوص الاسـلامية من قـرآن وأصـول وتـراث فقهي وصوفي ـ[٢٤] فيقع تعويض «لاهوت الأرض» بـ «لاهوت الله» وتعويض «الشهادة النظرية والشهادة العلمية على قضايا العصر وحوادث التاريخ» بالشهادتين، ويصبح التوحيد «فعلاً ايجابياً يضع فيه الشعـور مثلاً أعلى، ومبدأ واحداً عاماً وشـاملاً»، أمـا اختتام النبـوة فهو «اعـلان على اكتـمال الوعي ونهايـة النبوة، وتحقق آخر مراحلها في نظام وتجسده في دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منهـا، فالتـاريخ لا يـرجع إلى الـوراء، والتقدم جـوهر الـوعي الإنساني ومسـار التاريـخ وحركـة التطوُّر. فـالإنسان بعقله المستقـل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركـة التاريـخ وأن يستمر في تقـدمه بـاجتهاده الخـاص فيرث النبـوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة»[٢٥].

يقدِّم حسن حنفي نفسه كامتداد طبيعي لحـركة التنـوير التي انـطلقت من الاصلاحيـة النهضوية التي دعت «إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة. . . وإلى تأسيس نـظم سياسيـة تقوم على الحرية والديمقراطية. . . وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجي ووسائـل التخلّف والطغيان الداخلي، وحاولت توحيد الأمة في كيان واحد»[٢٦].

إلا أن هذه الحركة قد خبت وكبت عندما «اختارت المنهج التربوي والاصـلاح الديني والخلقي، وابتعدت عن الأسلوب السياسي»[٢٧].

يرى حنفي أن هذه الوضعية هي المسؤولة عن الانفصام بين السلفية التي ابتعـدت عن الحـداثة والتجـديد، والتيـار التنويـري الذي أضحى تغـريبياً، يقـدم «النظم العلمانيـة الغربيـة، كالاشتراكية والقومية. . . كبديل عن النظام الاسلامي، فبدأ الوضع الاجتماعي ينطبع بالتقاليد الغـربية ويبتعـد عن الأصالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لـدى التيار السلفي معـارضة منجـزات العلم ومظاهـره

الغربي المعاصر، ص ٧. نذكر من هـذه الترجمـات: سبينوزا، رسـالة في الـلاهوت والسيـاسة؛ لسنج، تربيـة الجنس البشري، نماذج من الفلسفة المسيحيـة في العصر الوسيط: أوغسطين، انسيلم، تومـا الاكويني، تـرجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٢٣) حنفي، المصدر نفسه، ج ٢: في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٧.

(٢٤) انـظر: Hassan Hanafi, *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de compréhension, Elm Usul al-Fiqh* (Le Caire: Al-Matabi' al-Amiriah, 1965), et حسن حنفي، دراسات اسلامية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٨).

(٢٥) انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ١٩، و«ماذا تعني شهـادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله،» في: حسن حنفي، قضايا معاصرة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العـربي، ١٩٧٦)، ج ١: في فكرنا المعاصر.

(٢٦) حسن حنفي، الحـركـات الاسـلاميـة في مصر (بـيروت: المؤسسـة الاسـلاميـة للنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

المدنية الحديثة باسم الدين. . . فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»[٢٨].

ونذكر في هذا السياق أن التصورات الماركسوية قد شكّلت العماد النظري لإشكالية التنوير العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة: إذ وجد الخطاب التحديثي العربي في الماركسية المنهج المكتمل العقود، والنظرية «العلمية» الحقّة، والتعبير الجلي عن حركية التاريخ ومفتاح معقوليته؛ كما وجد فيها ايديولوجيا كفاح ذات طاقة تعبوية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب «الماضي» و«صناعة المستقبل» في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته «الفاسدة». وهكذا تحقق دمج طوباوية التقدم بالطموح الوضعي، وهما مقولتان متلازمتان ـ كما يقول هابرماس ـ إذ لا بد للتصور العلموي أن يستند إلى مفهوم تقدمي لمسار المعرفة يقصي من دائرة الشرعية النظرية كل التعبيرات غير العلمية «كميتافيزيقا خالية من المعنى» حسب التعبير الوضعي أو «ايديولوجيا زائفة»، حسب التعبير الماركسي[٢٩]. انطلق إذن اليسار العربي من الإحساس بأن «الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد انـدحرت وصفّيت»[٣٠]. إنه الحكم نفسه الذي يصدره عبد الله العروي عندما يخلع على التجارب التحررية في الوطن العربي صفة «العجز الايديولوجي أو بكيفية أدق تخلّف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة»[٣١]. وينتهي العروي في تشخيصه للايديولوجيا العربية المعاصرة إلى القول: «المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه، هو عدم وجود الايديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفيّة ومقنعة لملامح ماضيه وتطلعات حاضره»[٣٢].

ومن ثم أصبح مشروع «التنوير الماركسي العربي» هو صياغة النظرية العلمية للمجتمع العربي التي ستكفل تحقيق «الثورة الاشتراكية» الضامنة كل تناقضات هذا المجتمع التي هي في مجملها «تناقضات طبقية»، إذ الاشتراكية «**ضرورية وواجبة للوطن العربي**» حسب عبارة نسيب نمر[٣٣].

من الجليّ إذن أن للماركسية العربية محتوى تنويرياً واضحاً، يستعيد مشروع النهضة، ويبشّر بقيم الحداثة من منطلق جديد، «فبلغت ايديولوجية الحداثة مع الماركسية، كقماطٍ لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتدة بنفسها، وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج»[٣٤].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٩) Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt* (Paris: Gallimard, 1978), p. 101.

(٣٠) ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(٣١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٤٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦، و

Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique,* préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspéro, 1967).

(٣٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** ص ٤٥.

(٣٤) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

إلا أن الماركسية العربية لم تستطع أن تقدم نظرية المجتمع العربي التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت ـ بشكل تعسُّفي وميكانيكي ـ أشد المقاربات الماركسية إغراقاً في التبشير الوضعي والتاريخانية الطوباوية، ولم تستطع أن تواكب الانقلابات المعرفية الكبرى التي أعادت بناء الماركسية، بل تجاوزتها في مناحٍ عدة، أبرزها أساسها التنويري ذاته[٣٥].

ويلخص عبد السلام بنعبد العالي هذه التحوُّلات في الثورات المعرفية الخمس التالية:

١ ـ **الثورة اللغوية**: تصوّر جديد للعلاقة يفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة، فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلِّمة واعية، بل إن الدرس اللساني الأساسي هو تبيان أن اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

٢ ـ **الثورة الابستيمولوجية**: التي أحلت فلسفة التصور محل فلسفات الوعي ـ فلقد قامت الابستيمولوجيا المعاصرة على أنقاض التصوُّر الأدواتي للمعرفة الذي يختزلها في حدود انجازات العلوم ـ لقد بيّنت أبحاث باشلار أن القانون العلمي ليس اكتشافاً لواقع مباشر أو ضبطاً لشفافية الوجود، بل الواقع العلمي واقع مبني، هو نتاج ممارسة جهوية، وبالتالي فإن الحقيقة العلمية حقيقة جهوية تقريبية، لها ميدان قيمتها المفهومي ـ التجريبي، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي[٣٦].

كما عمل «كارل بوبر» على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدعي المعرفة اليقينية، وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز «بقابليتها للدحض»، لا قابلية التحقّق كما تتوهم الوضعية، بل إن معيار الممارسة العلمية هو «النجاعة» وليس ادعاء الحقيقة[٣٧].

أما هابرماس فيبيِّن أن العلم والتقنية ليسا سوى ايديولوجيا الحداثة التي تعطي الأولوية للتصرف التطبيقي، أي النشاط الأدواتي الذي يصبح عندئذ مرجع المعقولية ومعيار الشرعية النظرية[٣٨].

٣ ـ **التحليل النفسي**: الذي بيّن أن الوعي «عَرَض من الأعراض... ومكان مفعولات المعاني»، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

٤ ـ **الثورة البنيوية**: التي أرست عقلانية نسفية، ترفض مقولات الوعي، وتنسف

---

(٣٥) نشير في هذا السياق بصفة خاصة إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي «التوسير» انظر:
Louis Althusser: *Pour Marx*, 2ème ed. (Paris: Maspéro, 1950), et Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire «le capital»*, Petite collection Maspéro; 30-31 (Paris: Maspéro, 1968; 1970).

(٣٦) انظر: Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), et
محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ط ٢ (الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٤).

(٣٧) Carl Popper, *La Logique de la découverte* (Paris: Payot, 1972).

(٣٨) Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme «idéologie»*, traduit de l'Allemand et préfacé par Jean-René Ladmival, Les Essais; 83 (Paris: Gallimard, 1973).

التـاريخانيـة التطوريـة، كـما تنفتـح عـلى الجـوانب المهمشـة في البحـوث الاجتـماعيـة، وعـلى المجتمعات التي اعتبرت «متوحشة» أو «بدائية» هادمة بذلك السلم التفاضلية التي يقـوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ(٣٩).

٥ ـ **الثورة التاريخية**: كما تبلورت لدى نيتشه وفوكو. فالجينالوجيا النيتشوية تـرفض «منطق التعريف والماهية»، كما تـرفض «المفهوم كحضـور ومثول» بـاعتباره هـو «المكان الـذي تفعل فيـه الفوارق والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثّف نمواً تاريخياً كاملاً. فليس الدليل «حضوراً للمعاني وإنما هو المكـان التفاضـلي الذي تؤثـر فيه مختلف التـأويلات ـ إنـه المجال الـذي لا تكون فيـه الكلمـة إلاّ تكثيفـاً لعـدة تأويلات»(٤٠).

وهكذا دشّن نيتشه النقـد الجذري لمشروع التنـوير ذاتـه، ولأسس الحداثـة المفهوميـة، معلناً نقد «ارادة الحقيقة» التي قامت عليها الحداثة «كإرادة سلطة»، مبيّناً ضرورة إقامة تاريـخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولية «الوعي والتطابق» وتركيـز ممارسـة جديـدة للفلسفة تتـأسس على الاختـلاف، وهـو المفهـوم المـركـزي الـذي يقـوم عليـه مـا يـدعى اليـوم خـطاب «مـا بعـد الحداثة»(٤١).

أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية، تهدم التاريخانية التنويريـة ومحتواهـا الاتصالي إذ «التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، فهـو الذي يضمن لهـا أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرّق بين الأشياء إلاّ لكي يعيـد إليها وحـدتها، ومـا يعد بـأن كل هـذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات ـ في صورة الوعي التاريخي ـ أن تتملكها لتبسط عليها هيمنتهـا وتجد فيها ما يمكن أن نسميه مقرّها»(٤٢).

إن التـاريخ عنـدئذ يصبـح لـدى فـوكـو «تقـويضـاً للوعي» وتجـاوزاً لأحـاديـة الـزمن واتصاليته، وتبياناً لجهاز السلطة الذي اتخذ ارادة الحقيقة «كمنظومة إقصاء». وفي هذا السياق تدخل «العلوم الإنسانية» بوصفها معارف هشّة البناء النظري بمفهومها للإنسان الذي يتوجب إعلان «موته»، وطموحها الوضعي الذي يخفي إرادة القوة الذي يؤطّرها ويؤسّسها.

---

(٣٩) Claude Levi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, [1962]).

(٤٠) انـظر: عبد السـلام بنعبد العـالي، الميتافيـزيقا: العلم والايـديولـوجيا (بـيروت: دار الـطليعـة، ١٩٨١)، ص ١٣٤. وحول نيتشه انظر كذلك كتابه:

Friedrich Nietzsche, *Genéalogie de la morale* ([s.l.: s.n.], 1978).

(٤١) من بين فلسفات الاختلاف، التي انبثقت عن السياق النيتشـوي نذكـر أعمال: جيـل دلوز، جـاك دريدا، وباطاي، انظر مثلاً:

Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 1976); Jack Derida, *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1979), et Georges Bataille, *Œuvres complètes,* présentation de Michel Foucault (Paris: Gallimard, [1970-1971]).

وحول خطاب ما بعد الحداثة، انظر: Lyotard. *La Condition postmoderne* (Paris: Minuit, 1979).

وكذلك دراسة هابرماس النقدية:

Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988).

(٤٢) ميشيـل فوكـو، حفريـات المعرفـة، تعريب سـالم يفوت (الـدار البيضاء: المـركز الثقـافي العـربي، ١٩٨٦)، ص ١٣.

لقد اكتشف الفكر العربي المعاصر إذاً في السنوات الأخيرة هذا التحول النظري الكبير الذي عرفه العقل الغربي، والذي خلف جدلاً متعاظماً، رهانه مشروع التنوير ذاته. وهكذا انبرت أقلام لامعة للعمل على الانطلاق من هذه الأطروحات في تجاوز المأزق الصعب الذي انتهى إليه الخطاب العربي المعاصر، وهو المأزق الذي يتعرض له الجابري بقوله: «لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو تخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية»[٤٣].

ويجمل الجابري خصائص هذا الخطاب «الفاشل» في العناصر الآتية: «هيمنة النموذج ـ السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص «في المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع»[٤٤].

ومن هنا ظهرت طموحات جديدة لدى المفكرين العرب إلى اعادة بناء فكرهم، من خلال توظيف المفاهيم الجديدة التي أدخلها خطاب «ما بعد الحداثة»، وهي مفاهيم تنتمي إلى سياق لا تنويري جلي[٤٥].

وتبرز جذرية هذا الطموح في تحويل اشكالية المشروع الثقافي العربي من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته»، أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخياً هذا التراث الذي ما زال جزءاً منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه في خطابنا المعاصر.

ولا شك في أن أعمال المفكر المغربي محمد عابد الجابري وعالم الإسلاميات الجزائري، محمد أركون تمثّل التعبير الأكثر احتمالاً ونضجاً عن هذا الهم الجديد. ومن الملاحظ أن كل واحد منهما اختار لكتابه الأساسي عنواناً يحيل إلى هذه الإشكالية: فنجد الجابري يكتب **نقد العقل العربي**، بينما كتب أركون **نقد العقل الاسلامي** الذي تُرجم إلى العربية تحت عنوان **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**؛ وينطلق كل من المفكرين من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل «الذي أنتج تراثنا، والمسؤول عن إخفاق نهضتنا». فينهي الجابري كتابه **الخطاب العربي المعاصر** بهذه الصيحة: «إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي»[٤٦].

إن نقد العقل، بالنسبة إلى الجابري، شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابه

---

(٤٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٤٥) نذكر من هؤلاء مطاع صفدي: **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية** (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦)، و**نقد العقل العربي: الحداثة ما بعد الحداثة** (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٩٠)؛ عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والاختلاف: هايدغر ضد هيغل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، فتحي التريكي: **قراءات في فلسفة التنوع** ([د.م.]: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨)، و**الفلسفة الشريدة** (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٨)، وعبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، [د.ت.]).

(٤٦) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٩١.

في فكر النهضة العربية الحديثة كان «من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن»، وبالتالي فإنه مطلب لم يتحقق إنجازه حتى الآن، ومن ثم «فإن عملية النقد المطلوبة... تتطلب التحرُّر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الاسلامية بمختلف فروعها، دون التقيُّد بوجهات النظر السائدة»[47].

وبالصيغة نفسها يقدِّم أركون مشروعه النقدي الذي يكمن في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الاسلامي»، وينعت هذا المشروع بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد»[48]. ويواصل أركون، كلامه، بحسرة واصفاً الانتاج الفكري العربي ـ الاسلامي: «إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخراً وبطئاً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً. إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسِّر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والاسلامي كماً ونوعاً. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً»[49].

إن أول مهمات نقد العقل العربي ـ الاسلامي تصبح عندئذ إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضحالتها المنهجية. وهكذا يعرض الجابري في مقدمة كتابه **نحن والتراث** هذه القراءات موزعاً إياها إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ـ **القراءة السلفية**: وهي «قراءة ايديولوجية جدالية... لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث... فهي تصدر.. من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل اثبات الذات وتأكيدها»[50].

٢ ـ **القراءة الليبرالية**: التي تنظر إلى التراث من خلال «حاضر الغرب الأوروبي»، فهي قراءة أوروباوية النزعة، إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على «معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى «أصله». وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الاسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في ردِّه إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية... الخ»[51].

٣ ـ **القراءة اليسارية**: وهي نوع من «السلفية الماركسية» التي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج «للتطبيق» بل «كمنهج مطبَّق»، وهكذا وجب أن يكون التاريخ العربي ـ الاسلامي «انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح مهمة

---

(٤٧) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥.

(٤٨) انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٠) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤.

القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف»[52].

وينتهي الجابري من عرض هذه القراءات الثلاث إلى إصدار حكم قاس اتجاهها فيتهمها باللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية، كما أنها لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الابستيمولوجية باعتبارها قراءات «سلفية» تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة في «أصل تاريخي ما» سواء كان: الماضي العربي ـ الاسلامي أو الحاضر الأوروبي: فهي قراءات تعتمد بنهم «قياس الغائب على الشاهد» طريقة في التفكير، وهي الطريقة التي تحدّد بنية العقل العربي كله منذ عصر تدوينه[53].

ويقدم أركون تقسيماً رباعياً للمقاربات المنهجية ذاتها على الشكل الآتي:

١ ـ الخطاب الاسلامي النضالي الذي «ينغرس.. ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات».

٢ ـ الخطاب الاسلامي الكلاسيكي الذي «يفصح عن التراث في مرحلة تشكُّله وترسيخه داخل مجموعة نصيه موثوقة أو صحيحة».

٣ ـ الخطاب الاستشراقي: الذي يعتمد «منهجية النقد الفلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

٤ ـ خطاب العلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف «عن الأسئلة المطموسة» في الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها (جوانب اللامفر فيه وما يستحيل التفكير فيه)[54].

وهكذا سيعمد كل من المفكرين في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر: اللاتاريخية واللاموضوعية (الجابري) والوعي الأسطوري والتاريخانية الوضعية (أركون)، إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي ـ الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي منطلقات تنتمي عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها الابستيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الانسانية في نسختها النقدية الجديدة.

ففي حين يلتقي كل من الجابري وأركون في تبني نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة، كما يلتقيان في اعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، نجدهما يختلفان في ترتيب عناصر هذه الرؤية المنهجية ومراحلها: فالجابري يركز على المقولات الابستيمولوجية والتحليل الايديولوجي الصادر عن آخر المقاربات الماركسية طرافة وتجديداً، بينما يعطي أركون الأولوية للمنهجية الانثروبولوجية والتحليل اللساني ـ السيميائي.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(٥٤) محمد أركون، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

١ ـ ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث: أي ارساء قطيعة ابستيمولوجية ـ بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل «القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»[٥٥].

٢ ـ فصل المقروء عن القارىء... مشكلة الموضوعية: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع)، ذلك «ان القارىء العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره»، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراث»، وهو ما يتحقق من خلال منهج ثلاثي:

أ ـ المعالجة البنيوية: أي النظر إلى النص التراثي «ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد»، و «محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة».

ب ـ التحليل التاريخي: ربط النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية».

ج ـ الطرح الايديولوجي: أي «الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه»[٥٦].

٣ ـ وصل القارىء بالمقروء... مشكلة الاستمرارية: أي ضرورة الحدث الاستشرافي كحق للذات القارئة التي «تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها»[٥٧].

إن الجابري يقدِّم هنا إطاراً منهجياً مرناً متعدِّد الأبعاد، يمكِّنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة. يقول موضحاً ذلك: «إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في اطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة... ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[٥٨].

ومن هنا نلاحظ الحركية الواسعة والمرونة اللتين تطبعان منهج الجابري في توظيفه لمفاهيمه المرجعية. فحين تراه يطبق بحرية واسعة نمط القراءة «التشخيصية» ـ بالمفهوم الالتوسري ـ في تعامله مع الخطاب العربي المعاصر «لتشخيص عيوبه» وكشف «التناقضات

---

(٥٥) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٥.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٥٨) الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٢.

التي يحملها»، والتي تشكّل «علامات اللاعقل فيه»[٥٩]، نراه في المقابل في كتابه تكوين العقل العربي، يتحرك في «أفق تكويني» منطلقاً من الاعتقاد أن كل ثقافة «هي في جوهرها عملية سياسية... والثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات»[٦٠]. أما في الجزء الثاني من نقد العقل العربي فيذهب إلى استخدام النهج البنيوي لتحديد العلاقات المتداخلة بين الأنظمة المعرفية التي وقع رصدها عبر التحليل التكويني للعقل العربي[٦١]. وفي كتابه الأخير العقل السياسي العربي، نجده يوظّف نماذج نظرية تنتمي إلى الأنثروبولوجيا السياسية وأطروحات فوكو ودوبريه[٦٢].

خطوات المنهج لدى محمد أركون

يبيّن أركون أن هدفه هو بناء اسلاميات تطبيقية، والعبارة مستمدة من كتاب باستيد الانثروبولوجيا التطبيقية[٦٣]. فالإسلاميات التطبيقية «تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانثروبولوجيا الدينية»، من هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النص القرآني[٦٤]، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية، وتتلخص في إخضاع القرآن «لمحكّ النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[٦٥].

فالإسلاميات التطبيقية إذاً هي ممارسة تتطلب تعدُّد التخصصات وتفترض اشتراك جهود الدارسين، وهو ما دأب أركون على الدعوة إليه، باعتباره أمراً يقتضيه تعدُّد الحقول المعرفية في مشروع «الإسلاميات المطبقة»، وهي حقول يجملها أركون في ما يلي:

«١ ـ القرآن وتجربة المدينة. ٢ ـ جيل الصحابة. ٣ ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة/ أو الإمامة. ٤ ـ السنة والتسنن. ٥ ـ أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة. ٦ ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها. ٧ ـ العقل في العلوم العقلية. ٨ ـ العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية. ٩ ـ العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر. ١٠ ـ الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية. ١١ ـ المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي). ١٢ ـ العقل الوضعي

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٦٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦ ـ ٧.

(٦١) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٦٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٦٣) انظر: Roger Bastide, *Anthropologie appliquée,* Petite bibliothèque Payot; 183 (Paris: Payot, 1971).

(٦٤) انظر: Mohammed Arkoun, *Lectures de Coran,* Islam d'hier et d'aujourd'hui; 17 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

(٦٥) اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص ٥٦.

والنهضة. ١٣ ـ العقل، المخيال الاجتماعي والثورات. ١٤ ـ رهانات العقلانية وتحوّلات المعنى»[٦٦].

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية وجهوية محدودة، دون تقديم نسق موحد يجمعها، وهو ما يميِّزه عن الجابري.

إن تحقيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأورثوذكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الأخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم: إنها مسلمات «التراث الإسلامي الكلي» ذات الوظيفة الايديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذي يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي. إن تجاوز الموقف الأورثوذكسي يتم عبر اللحظات الآتية:

١ ـ المقاربة السيميائية اللغوية: أي استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة: «كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الالسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل انتاج هذا المعنى المحدّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟» وهكذا يوظّف أركون المفاهيم الألسنية باعتبارها أصبحت في «حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، ويكمن دورها في إرساء هذه الزحزحة المنهجية الأساسية: «القول بأن دعامة التوصيل ليست هي المعرفة «الصحيحة» التي تمتلكها عن المادة المدروسة... وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية»[٦٧].

٢ ـ المقاربة التاريخية والسوسيولوجية: إن هذه المقاربة يهدف منها تقويض الرؤية «الدينية» للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها».

فالمقاربة التي يدشِّنها أركون ترتكز على النظر إلى التراث من خلال بعدين عملت «المقاربة الثيولوجية الدوغمائية» على طمسهما وهما:

«أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسة العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

ثانياً: سوسيولوجيا التلقّي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية ـ الاجتماعية المختلفة، التراث»[٦٨].

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦٧) اركون، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ص ٣٢ ـ ٣٥. وقدّم أركون قراءة سيميائية لبعض النصوص القرآنية، انظر مثلاً: Arkoun, *Lectures de Coran.*

(٦٨) انظر اركون: الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ص ٣٥ ـ ٤٤؛ «الاسلام في التاريخ،» في: المصدر نفسه، الفصل الثاني، و «L'Islam et la renouveau des sciences humaines,» *Concilium* (1976).

٣ ـ الموقف الثيولوجي: أي اخضاع الثيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية»، ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الوحي انطلاقاً من «معطيات جديدة»، وهي معطيات الانثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة اللذين يعلّماننا «أن الايمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً ومع تصوّرات المخيال الأكثر استيهاماً ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة»(٦٩).

* * *

نلاحظ إذن من خلال استعراض خطوات المنهج وعناصر الرؤية لدى الجابري وأركون، أن كليهما يصدر عن الإشكاليات الجديدة التي أفرزها فكر «ما بعد الحداثة». ويتضح من المقدِّمات النظرية التي اعتاد كلٌّ منهما أن يفتتح بها أعماله، وورود الأسماء والمفاهيم الأكثر وروداً اليوم في الحقل الفلسفي والابستيمولوجي الغربي، وبالأخص تلك التي تطرح اشكالية «نقد العقل» باعتبار أن فكر «ما بعد التنوير» يتأسس على تقويض نمط العقلانية النسقية ذات التوجه العلموي والبعد التاريخاني ذي الشحنة التعبوية الايديولوجية، فالجابري ينطلق من التحديد الابستيمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه ليس في نهاية التحليل سوى «جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»(٧٠). ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي يعين قدراته ومجال نشاطه: فالعقل العربي هو «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحصل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»(٧١).

إنه التحديد نفسه الذي يقدِّمه أركون عندما ينظر إلى العقل الاسلامي من حيث تاريخية مفاهيمه وانتظامها، وفي ضوء انثربولوجيا المخيال، وعلم اجتماع المقدس والميثولوجي للتوصل «إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت في المناخ الإسلامي»(٧٢). ثم إن كلاً من الجابري وأركون يؤكد استحالة الانفصال الكلي عن تراثه «الأمة»، إذ كل نهضة حقّة لا تتم إلا بتواصل ما مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق «الاستقلال التاريخي للذات الحضارية»(٧٣)، كما أن البعد الديني ثابت انثروبولوجي من ثوابت كل ثقافة بشرية، فالمجتمع

---

(٦٩) اركون، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ص ٤٤ ـ ٤٧. وانظر أيضاً:
Mohammed Arkoun, *Pour une autre prensée religieuse islamo-christiana* (1978), p. 4.

(٧٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٢) انظر: «مفهوم العقل الاسلامي،» في: اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، الفصل الثاني، ص ٦٥ ـ ١١٥.

(٧٣) انظر: محمد أركون، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤)، و«الخاتمة،» في: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.

الإنساني يتأسس على «الغائب» والارتباط «بالمطلق»[74].

فهل يمكن القول إن مقاربة «نقد العقل» تحدث قطيعة مع قيم التنوير ومع مشروع التحديث العربي بتحويلها سؤال النهضة من مجاله المرجعي الأصلي إلى حيِّز دلالي جديد يؤطره فكر «ما بعد الحداثة»؟

للإجابة عن هذا السؤال، نبادر إلى الملاحظة، أن أركون والجابري لا يخفيان المسحة النضالية الحادة التي تطبع مشروعيهما، كما يتبرآن من الطموح العقلاني التحديثي وإن كانا يحرصان على إعطائه صيغاً جديدة.

إن إشكالية مشروع الجابري تظل في نهاية التحليل: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و (الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية»[75]. إنها الاشكالية التي توجه قراءته للتراث العربي وتجعله يخوض صراعاته وينحاز إلى الجوانب المشرقة فيه (العقلانية المغربية) - والواقع أن الجابري لم يتجاوز - كما يقول علي حرب «التحديد الاجرائي أو الابستيمولوجي لماهية العقل»، وهو التحديد الذي يشكّل امتداداً للعقلانية التنويرية. إن هذا التصور للعقل هو الذي دفع الجابري إلى اقصاء العديد من المعارف وأشكال التعبير الثقافي من دائرة المعقول، فلم يتوصل إلى «إعادة اكتشاف العقل العربي من وراء النفاذ إلى تلك المناطق المجهولة من العقل والتي تنسب عادة إلى دائرة اللامعقول، ولم يقصد ذلك بقدر ما قصد اعتبار اللامعقول عنصراً وافداً على العقل العربي من خارج...»[76].

وفي الاتجاه ذاته يبيِّن طه عبد الرحمن أن تصوُّر العقلانية لدى الجابري تصور سكوني، أحادي، يقوم على الوهم الموضوعي، وينسى أن العقلانية واللاعقلانية «إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد، بينما مراتب لا حصر لها تتزايد فيها درجة العقلانية أو اللاعقلانية»[77].

إننا إذن نلمس الطموح التنويري جلياً لدى الجابري، ويتجلى ذلك في اتجاهه العقلاني الابستيمولوجي، وتبشيره بايديولوجيا التنوير والاشتراكية والقيم الليبرالية. ولا يبتعد أركون في شيء من ذلك عن الجابري، بل نراه يدعو بصراحة إلى ممارسة علمانية للاسلام تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية وفتح الباب أمام حرية التأويل[78]، ومن هنا كان ثناؤه

---

(٧٤) «L'Islam, l'historicité et le progrès,» dans: Mohammed Arkoun, *Conscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement* (Tunis: [s.n.], 1976). ومجلة مواقف، العدد ٤٠ (١٩٨١).

(٧٥) الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٥٢ - ٥٣.

(٧٦) علي حرب، مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

(٧٧) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ١٥٤ - ١٥٧.

(٧٨) اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص ٢٩٤ - ٢٩٨.

الجمّ على جيل المفكرين الليبراليين الأوائل (سلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين) باعتبارهم «قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة»[79]، وشكلوا أول محاولة بتجاوز «النظرة الاسطورية تجاه أصول الاسلام ونادوا بمبادىء الديمقراطية والعلمنة»[80].

إننا هنا بعيدون جداً عن نقد «ارادة الحقيقة» والهجوم على جهاز السلطة الذي يدعمها، ورفض منطق الدولة الحديثة كجهاز للرقابة والحجز، والتنبيه إلى دور العلوم (ومنها العلوم الإنسانية) والتقنية في تكريس رؤية ميتافيزيقية اختزالية للوجود، وايديولوجيا قوامها العنف والإقصاء. وتلك هي الأطروحات العامة التي تعجّ بها أدبيات «ما بعد الحداثة» وتثير جدالاً كبيراً اليوم في ثنايا الفكر الغربي المعاصر[81].

لقد لاحظ محمد محجوب ـ في خاتمة مقال عن هايدغر وفوكو «ان مشاريع الحداثة العربية تستند إلى قراءات تستمد جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد حديثة».

وتساءل محجوب عن مدى مشروعية هذا الاستيحاء المنهجي في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، وانتهى إلى القول إن «بناء النهضة يقتضي إنشاء مضمون ايجابي للنهضة. فبناء النهضة مهمة قبل نقدية، وذلك لا يعني في الحقيقة إطلاقاً للدوغمائية. وإنما نقصد الانتثاء عن نقدية نظرية لم تشكّل بعد موضوعها من أجل إنشاء مضمون لم يحن بعد نقده»[82].

إن هذه المفارقة تعبِّر عن ما أطلقنا عليه «أزمة التنوير» في المشروع الثقافي العربي الذي يجدُّ جاهداً في استخدام، وتبني، الأطروحات النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي لتعويض مفاهيم ومنهجيات ظهر عقمها وتلاشت طاقتها التعبوية الايديولوجية. وهو إذ يُنجز هذا الطموح يصطدم برهانات وإشكالات اجتماعية وفكرية محلِّية تختلف جذرياً عن السياق الغربي الذي يربطنا به زمن ثقافي مشترك.

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨٠) انظر: حوار مع محمد اركون، في: الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨ ـ ٦٩ (ايلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٨١) انظر: Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité.*

(٨٢) محمد محجوب، «هايدغر وفوكو،» الحياة الثقافية (تونس)، العدد ٥٠ (١٩٨٨).

الفصل الثالث عشر

ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية (*)

عزي عبد الرحمن (**)

مقدمة

تعتبر البنيوية أو البنيانية (Structuralism) إحدى المدارس الاجتماعية الحديثة التي تطرح نموذجاً نظرياً ومنهجياً متميّزاً في دراسة الظواهر الثقافية. وقد أحدثت تقديماتها جدلاً ضمن مختلف الأطر المرجعية الفكرية، حتى انّ إديث أطلق على شكل ونوع المناظرة الفكرية القائمة حالياً في الغرب اسم «عصر البنيوية»، وقد تألقت المدرسة في الستينيات والسبعينيات، ثم تدحرجت في الثمانينيات بفعل عدة عوامل لا يسع المجال لذكرها. وأياً كان، فقد أحدثت البنيوية أثرها في تاريخ الفكر الغربي ولا يبدو أنه يمكن استثناء تبياناتها في معالجة قيم ومؤسسات اجتماعية كالأسطورة، والقرابة، والفن، والأدب، والخطاب، والتاريخ والنصوص عامة. وتستمد البنيوية معالمها وركائزها من أصول وتقاليد فلسفية واجتماعية عدة كالتحليل النفسي (فرويد) وماركسية ماركس والألسنية أو اللسانيات (سوسير). ولا يسعنا هنا إلاّ أن نذكر بأن أصول وصيغ وتراكيب وأنواع الدلالة الألسنية ليست قاصرة على الغرب بل إن العرب الأقدمين أمثال أبي البركات ابن الأنباري، وأحمد بن فارس، والفارابي، وطاشكبرى، وابن جني، وابن خلدون كانت لهم الأصالة والسبق الزمني في تحديد الأسلوب العلمي المتميز في تناول علم اللغة بالمفهوم الأوسع[1] وذلك حديث في مقام آخر. ويتضح أنّ الكتابات العربية (بخاصة الاجتماعية) عن البنيوية نادرة رغم أن تأثير هذه المدرسة في بعض النتاجات الثقافية عندنا (في المغرب العربي) كالأدب أصبح جلياً حاضراً. ما يرد عادة في

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٣٧ ـ ٤٩.

(**) استاذ بمعهد علوم الاعلام والاتصال ـ جامعة الجزائر.

(١) صبحي الصالح، «أصول الألسنية عند النحاة العرب،» الفكر العربي، السنة ١، العددان ٨ ـ ٩ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧٩)، ص ٥٩ ـ ٦٦.

المخطوطات العربية عن التحليل البنيوي لا يتعدى أن يكون معالجة جزئية لبعض المكونات النظرية للمدرسة. وتبرز مكانة هذه المدرسة عندنا من واقع أنّ الكتابات الاجتماعية لا تمتلك الأساليب والمناهج الجريئة في دراسة أو تحديث التراث العربي بمكوناته المتنوعة، وأن محاولات البحث والتجديد عادة ما تقترن باجتهادات شخصية غير منتسِبة لنموذج نظري متكامل، نابع من واقع وتاريخ المجتمعات العربية، ومتفاعل مع الحضارات الأخرى.

لقد سعت هذه الدراسة إلى تحديد الأسس والركائز التي تقوم عليها البنيوية في شكل افتراضات مستقاة[2] من الأعمال الأساسية لأبي البنيوية: «ليفي شتراوس». وكذلك أعمال البنيويين المحدثين أو «ما بعد البنيويين»: «لاكان»، «بارث»، «فوكو»، و«ألتوسير». ثم قُدِّمت مقترحات تأملية عن بعض الاستخدامات البنيوية في دراسة عدد من المؤسسات والظواهر الثقافية في المجتمع العربي، وذلك أخذاً بعين الاعتبار أنّ أي منظار فكري فلسفي لا يستطيع أن يعيّن ويفسّر كل الحقيقة، وإنما فقط جزءاً من هذه الحقيقة الاجتماعية المعقّدة المتعددة الأبعاد.

أولاً: أسس وركائز البنيوية

تطرح البنيوية ميداناً نظرياً ثرياً يقوم على منطلقات فلسفية ومنهجية عدة كالماركسية والتحليل النفسي والفلسفة. وتمارس البنيوية، كحركة فكرية حديثة نسبياً، تأثيراً في عدد من فروع المعرفة المؤسسة أكاديمياً كعلم الدلالة، والاثنولوجيا، والنقد الأدبي، والتحليل النفسي، وبدرجة أقل علم الاجتماع[3].

وقد قدمت منذ النشأة أوصاف وصفات عن البنيوية: نمط من التفكير؛ تصنيف يحمل دلالة خاصة؛ نموذج نظري يتخذ الألسنية سنداً؛ حركة فكرية؛ هوس فكري؛ شكلية (Formalism)؛ نوع من الجماليات المتعالية عن الواقع، إطار شعر ـ أسطوري يجعل التحقيق الثقافي ممكناً؛ زي فرنسي؛ منظار يوحد ويجعل العلوم الاجتماعية والأدب والفن تقوم على أصول علمية كالتي تؤسس وتجمع العلوم الطبيعية؛ أداة سياسة يسارية؛ وأيديولوجيا[4]. إن الغموض الأوّلي الذي يصاحب محاولة الإلمام بماهية البنيوية، يقوم جزئياً على الالتباس الذي يتأتى عن أي أسلوب جديد من التنظير والبحث. ويقول «كوهن» في هذا السياق إن «الثورات في العلوم تميّزت بتقلبات في النماذج، وحتى تَسْتَتِب ركائز ومبادىء النموذج الحديث، تبقى هناك منطقة سوء

---

(٢) Azzi Abderrahmane, «Structuralism and Sociological Theory,» (Unpublished Dissertation, N.T.S.U., Denton, Texas, 1985).

(٣) David Goddard, «On Structuralism and Sociology,» *American Sociologist*, vol. 11, no. 2 (May 1976), pp. 123-133.

(٤) انظر: Richard T. De George and M. Fernande De George, *The Structuralists: From Marx to Levi-Strauss* (Garden City, New York: Doubleday, 1972), p. xi; Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, translated by L. Scott-Fox and J.M. Harding (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), p. 14, and Anthony Wilden, «Structuralism, Communication and Evolution,» *Semiotica*, vol. 6 (Autumn 1972), p. 244.

فهم بين من يدعو إلى النموذج الجديد ومن يتمسك بالنموذج القديم»[٥]. إن الصعوبة في تعريف البنيوية دفعت «أوزيـا» إلى القول بـأن «البنيويـة هي ليفي شـتراوس» وجعلت «بنـواست» يقـترح أن البنيوية تماثل نظرة «سارتر» الخاصة بالشعـور (consciousness): «هو مـا ليس، وهو ليس مـا هو»[٦].

إن حصر ما تمثله وتعنيه البنيوية لا يمكن أن يتجاوز مآخذ التشويه والتبسيط. فالبنيـوية تتضمّن عدة ملكيات متميزة، وكثير من البنيويين المعاصرين لا يُقرّون بأي نوع من التضـامن العقائدي أو الالتزام تجاه ما يسمى بالبنيوية. وقد قدمت رغم ذلك تعاريف تمثـل التقديمـات المتنوعة عن البنيوية. ونورد في هذا الإطار عيِّنة من هذه التعاريف الموزعة والمشتتة في العديـد من المصادر:

- المنهج الـذي يمكّن البـاحث من أن يـذهب أبعـد من الـوصف الخـام للتصـور أو التجـربـة. ويتم ذلـك ضمن إطـار النـوعيـة والعقـلانيـة التي تجسـد الـظواهـر الاجتـماعيـة المدروسة[٧].

- اسم منهج علمي[٨].

- شكل من الاميريقية (Empiricism)[٩].

- نموذج وضعي جديد (Neo-Positivism)[١٠].

- محاولة متسقة تسعى إلى اكتشاف بنى فكرية أو عقلية عالميـة عميقة. وتتجـلى هذه في القـرابـة (Kinship)، والبنيــة الاجتـماعيــة عـلى النـطاق الأوسـع، والأدب، والفلسفــة، والرياضيات، والأنماط النفسية اللاشعورية التي تحفز السلوك الإنساني[١١].

- منظار يفترض أنه إذا اعتُبِرت الأنظمة الثقافية لُغات وحلّلت باتساق بواسطة مناهـج

---

(٥) Don Ihde, *Experimental Phenomenology* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1977), p. 18.

(٦) Jean- Marie Benoist, *The Structural Revolution* (New York: St. Martin's Press, 1978), p. 1.

(٧) Robert Detweiler, *Story, Sign and Self: Phenomenology and Structuralism as Literary Critical Methods* (Philadelphia, Penn.: Fortress Press, 1978), p. 17.

(٨) انظر: Descombes, *Modern French Philosophy*, p. 77.

(٩) David Paul Funt, «The Structuralist Debate,» *Hudson Review*, vol. 22, no. 4 (Winter 1969-1970), p. 623.

(١٠) Jean-Marie Benoist, «Structuralism,» *Cambridge Review*, vol. 93 (October 1971), p. 10.

(١١) Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 1.

مستعارة من الألسنية، فإن المعاني والدلالات الخفية لهذه الأنظمة يمكن أن تصبح جلية وواضحة(١٢).

ـ ميدان بحث يقوم على قواعد الكليانية (Totality) والضبط الذاتي (Self Regulation) وعملية التحوّل (Transformation) المتداولة في الاثنولوجيا والألسنية وكذا في الرياضيات والعلوم الطبيعية والبيولوجية والتحليل النفسي والفلسفة(١٣).

ـ نمط جريء يتبنى عملية تحليل البنية الداخلية للكليات الاجتماعية(١٤).

ـ نظرية نقد في أسمى معانيها وهي لا ترتكز فقط على علاقة الناقد بالموضوع بل تعمل على تحطيم الفجوة القائمة بين النقد والموضوع(١٥).

ـ قطيعة ابستيمولوجية(١٦).

ـ حركة عقلانية(١٧).

ـ حالة من هذا التعدد النظري الصحي الذي يفرز أسئلة جديدة تتطلب نوعاً آخر من التحقيق الثقافي(١٨).

لقد سيطر الجدل البنيوي أساساً على الواجهة الفكرية الفرنسية لمدة زمنية معتبرة: «الخمسينيات والستينيات والسبعينيات»(١٩). لكن لفظ «بنية» أقدم من ذلك بكثير. فكلمة «بنية» مشتقة من اللفظ اللاتيني (Structura) من الفعل (Struere) أي أن يُبْنَى الشيء. وقد ظلت مكنونات «البنية» مقتصرة على الأطر المعمارية إلى حين، وتعدى استخدام اللفظ إلى البيولوجيا في القرن السابع عشر(٢٠)، ودخل مفردات اللغة والأدب والفلسفة في القرن التاسع عشر(٢١). وقد انتقل لفظ «بنية» من البيولوجيا إلى علم الاجتماع بواسطة «سبنسر» في أواخر

---

(١٢) Pace David, «Structuralism in History and the Social Science,» *American Quarterly,* vol. 30, no. 3 (Bibliography Issue, 1978), p. 283.

(١٣) Robey David, ed., *Structuralism: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 2.

(١٤) Miriam Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theory of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 173.

(١٥) Hayden White, «Structuralism and Popular Culture,» *Journal of Popular Culture,* vol. 7 (Spring 1974), p. 760.

(١٦) Benoist, *The Structural Revolution,* p. 209.

(١٧) Ino Rossi, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs Toward a Dialectical Sociology* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 42.

(١٨) Peter M. Blau and Robert K. Merton, eds., *Continuities in Structural Inquiry* (London; Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1981), pp. i-vii.

(١٩) Kurzweil, *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault,* p. 227.

(٢٠) Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theory of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser,* p. 17.

(٢١) Peter Caws, «Structuralism,» in: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), vol. 4, p. 322.

القرن التاسع عشر واستخدم اللفظ في إطار خاص من طرف علماء الاجتماع الأوائل أمثال «فيبر»، «ماركس» «دوركايم»، و «بارتو» لتعيين الخصائص الاجتماعية للحياة الإنسانية[٢٢].

ويبدو أنّ مفهوم «البنية» مثّل منذ أواخر القرن التاسع عشر أحد المفاهيم الملازمة في الدراسات الاجتماعية. إنّ البنية «تتواجد ضمناً في تحليل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية وأن أي رؤية للأحداث الاجتماعية كعوامل متعاقبة ومترابطة هي بنيوية»[٢٣].

بيد أنّ المقولة التي يردّدها العديد من علماء الاجتماع والتي مفادها أن هذا المجتمع أو ذاك له هذه البنية أو تلك، تثير في الواقع الكثير من التساؤلات والاعتراضات ولا تقدم معالجة في وزن القضية المطروحة[٢٤].

إنّ البنيوية منظار متعدد الأبعاد ويتضمن عدداً من الرواد المستقلين الذين يختلفون في اللهجة والمحتوى، إلاّ أنّ أبا البنيوية الذي لا منازع له هو «ليفي شتراوس». وترتبط البنيوية الحديثة أو ما بعد البنيوية (Post Structuralism) بجيل من العناصر الأساسية: «بارث»، «لاكان»، «ألتوسير» و «فوكو»[٢٥].

وقد ارتأينا في هذه الدراسة تقديم المبادىء والركائز التي تقوم عليها البنيوية (وسمّيناها الافتراضات العشرة)[٢٦]، مساهمة في تقديم عدد من أطروحات هذه المدرسة إلى العربية. وعسى أن يكون ذلك لبنة مساعدة في تسليط الضوء على المظاهر الثقافية العربية وفي إحداث التفاعل الحضاري فكرياً وفلسفياً على الأقل.

الافتراض الأول[٢٧]

إن الظواهر الثقافية أنظمة لغوية إذ يعبّر عنها باللغة، وهي موجهة بالمبادىء التي توجه اللغة. إن أنظمة التمثيل أو التشخيص مثل القرابة والأسطورة والخطاب والفن والأدب أنظمة لغوية. تعرف هذه الأنظمة بالأنظمة اللغوية لأنه يعبر عنها لغوياً، أي بواسطة مؤسسة اللغة. إن أولوية اللغة ظاهرة تنحدر من واقع أنّ اللغة اكتسبت مكانة متميزة، والحقيقة أخذت صبغة الشكل اللغوي. ويستتبع ذلك أن الأفكار تتأتى أصلاً من الكلمات. وترى البنيوية أن الظواهر الثقافية لا بد أن تحلل باتساق بواسطة تقنيات ومناهج مستقاة ومشتقة من الألسنية كالتركيب النحوي (Syntax) والصوت اللفظي (Phoneme) ووحدة الأصوات اللفظية (Morphome) والتضاد الثنائي (Binary Opposition) والاستعارة (Metaphor)

---

(٢٢) Glucksmann, Ibid., p. 1.

(٢٣) Miriam Glucksmann, «Structuralism,» *British Journal of Sociology,* vol. 22 (June 1971), p. 209.

(٢٤) Michael Lane, *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books, 1970), p. 21.

(٢٥) De George, *The Structuralists: From Marx to Levi-Strauss,* p. xi.

(٢٦) مستخلصة من الأعمال الأساسية لكل من: ليفي شتراوس، لاكان، بارث، فوكو، وألتوسير.

(٢٧) منقول باختصار من: Abderrahmane, «Structuralism and Sociological Theory».

والـكـنـايـة (Metonymy) وقـاعـدة الارتـبـاط الاصـطلاحـي (Rule of Formal Interdependence) . . . الخ[٢٨].

الافتراض الثاني

إن الظواهر الثقافية، مثل اللغة، أنظمة من الدلائل، فكل ظاهرة ثقافية تحوي الـدال (المفهوم) والمدلول (محتوى الدلالة). إن الرمز اللساني لا يُوحِّد الاسم والشيء، ولكن الدال (المفهوم) والمدلول (الصورة الصوتية التي تعكس بصمات نفسية وتُحْدِث إيقاعاً على الحواس). هذا التقديم يُمكّن من معالجة الجوانب الثقافية الإنسانية كأنظمة من الـدلائل. ويـرتبط الدال بالمدلول ارتباطاً مبنياً بحيث انّ تسليط الضوء على ما يحمله الأول يؤدي إلى استظهار ما يكنّـه الآخر. وقد عملت الثقافة المعاصرة (في الغرب) على خنق وكتم العلاقـة القائمـة بين الـدال والمـدلول: هـذه الثقافـة تختزل وتختصر الثقـافـة إلى الـلاشيئيـة (Nothingness). إن جـانب اللاشيئية في الثقافة المعاصرة، على كل، ليس عرضياً. فالتوجه العـام يقوم عـلى منع الأفـراد من التقييم النقـدي والمشاركـة في إنتاج ثقـافتهم، ودور الكاتب النـاقـد في هـذه الحـالـة هـو استنطاق واستخراج المعـاني الكامنـة في الظواهـر الثقـافيـة لأن الـظواهـر لا تعكس الحقيقـة فحسب، بل تدل عليها أيضاً[٢٩].

الافتراض الثالث

تمثل الظواهر الثقافية بنى بحيث تتميز البنية بالكليانية، والتحـول الدينـامي، والضبط الذاتي. إن المكونات الثقافية مظاهـر تعبّر عن بنى. ويتبنّى التحليـل البنيوي المثلث الأسـاسي الذي طوره «بياجي» والخاص بميزات ومميزات البنية: الكليانية، التحول الـديناميِ، والضبط الذاتي. **الكليانية**: إذ ترتبط أجزاء وجزئيات البنية ببعضها البعض، وتتحكم وحدة العنـاصر في الأقسام المكونة للوحدة. **التحول الدينامي**: فبنية الظواهر الثقافية ليست قارة أو دائمة، إذ تقـوم العلاقـة بين العنـاصر والبنية عـلى مبدأ التـأثير المتبـادل. إن البنية تقـوم بعمليـة البنيـة (Structuring) وهي في الوقت نفسه مبنية (Structured). **والضبط الذاتي**: إن دلالـة البنية لا ينبغي أن تقترن خطأ بما يمكن ملاحظته مباشرة لأن هذا الملاحظ يمثل مظهر بنيـة عميقة تـظل لاشعورية.

الافتراض الرابع

إن البنى التي تجسد الظواهر الثقافية لا شعورية، ويمكن التوصل إليها بواسطة اللغة. إن بنيـة الظواهـر الثقافيـة لا تكمن في المحتوى الـظاهري، إذ إن ذلـك لا يتعدى أن يكـون شروحـاً إضافيـة، بل في مستـوى الـلاشعـور الـذي يحكم ويتحكم في البنيـة. وقـد أضحى

(٢٨) انظر ليفي شتراوس عن الأسطورة والقرابة.
(٢٩) انظر بارث عن الثقافة في المجتمع المعاصر.

اللاشعور ظاهرة متميزة في الثقافة الحديثة. ويتضح أن مستوى الشعور لخطاب ما يمكن أن يخفى أو يلبس أقنعة بفعل التقييد والقهر. إن النظرة السائدة من أن اللاشعور هو مقعد للغرائز فقط، لا بد أن يعاد التفكير فيها. أما اللاشعور فيعيّن رغبات إنسانية ترتبط بالعلاقات التي اكتسبت صحتها في عالم النظام الرمزي. وهذه العلاقات محكومة بدوافع تتأتى من التعامل مع الآخرين (لاكان). إن مفهوم اللاشعور أداة ضرورية في دراسة الظواهر الثقافية المعاصرة، ذلك أن هذه كثيراً ما تخفي الرباط الحاصل بين الظروف المادية للحياة والأفكار والمؤسسات السائدة في المجتمع (بارث). ويتبين أيضاً أن اللااستمرارية التاريخية الظاهرة في تطور المعرفة تغفل التحولات و«القطيعات» التي تتحرك على مستويات لاشعورية[٣٠]. أما بالنسبة إلى النصوص التاريخية الأساسية فنجد أنها تحمل في طياتها ابستيمولوجيا متميزة لا تكون غالباً في متناول أصحابها شعورياً[٣١]. وأخيراً نجد أن اللاشعور يبرز بواسطة اللغة ويدخل في اطار ذلك استعارة المبادىء والأدوات الألسنية قصد دراسة العلاقات التركيبية بين أجزاء الظواهر الثقافية، واللاشعور مبني مثل اللغة[٣٢].

الافتراض الخامس

يؤكد التحليل البنيوي الجانب الآني (أو التزامني) أكثر من الجانب التطوري (أو التعاقبي) للظواهر الثقافية. لقد طرح «سوسير» الآنية والتطورية وألحّ على أن اللغة ليست موضوع التحليل المقارن عبر الزمن (تطوري) بل هي كل ذو تكامل واحتواء ذاتي، ولا بد أن تدرس كمؤسسة في حد ذاتها. وترتاب البنيوية من التصورات القائمة حول «التفكير البدائي» التي ترى أن هذه الأنظمة من التفكير تعود إلى المراحل الجد أولية من تطور المعرفة. إنّ هذه النظرة، في منظار البنيوية، تصوّر خاطىء يقوم على أساس مشروع تطوري يفترض أن مجتمعاً ما (المجتمع الغربي) يمثل التعبير الأكثر تقدماً وتطوراً والأخرى بقايا المراحل السابقة. إن «البدائي» يميل إلى تأسيس أنظمة إدراكية على درجة كبيرة من التجرد كالأسطورة والدين. هذه الأنظمة متكاملة ذاتياً ولا تمثل لسيرورة التطور. ويظهر أن عقلية «البدائي» و«المتحضر» لا تختلف في النوع ولكن في طبيعة الظواهر التي تتعامل معها. إن التحليل البنيوي يعيد النظر في مسألة الزمن أو الوقت. فالتاريخ يسجل التحولات عبر الزمن وينظم حقائقها من حيث علاقاتها بتعابير على مستوى الشعور، أما البنيوية فتعالج علاقات هذه الحقائق بالظروف اللاشعورية للظواهر الثقافية[٣٣].

---

(٣٠) انظر فوكو عن القطيعة الإبستيمولوجية.
(٣١) انظر ألتوسير عن النص الماركسي.
(٣٢) انظر لاكان عن الخطاب العيادي.
(٣٣) انظر ألتوسير عن الارتباط والاستقلال النسبي القائم بين الاقتصاد والسياسة والعلم والقانون.

الافتراض السادس

إن مختلف التحـولات التـاريخيـة تعكس القـطيعـة أو الانقـطاع أو الانفصـام أو الـلااستمراريـة ولا تمثل نمـاذج متماثلة متـطابقـة. انِ تـطور المعـرفـة يتميـز بـ «القـطيعـات» (Breaks) أو الـلااستمراريـات (Discontinuities). فكل مـرحلة تاريخيـة تتضمن هـوسـاً أو هجسـاً مركـزياً (Episteme): شكـل من الوجـود يقود المعـرفة خـلال حقبة تـاريخية معينـة. ويتّضح أن القطيعـة الأساسيـة في تطور المعـرفة (في الغـرب) حدثت في القـرن السابـع عشر عندما تعاظمت مكانة العلم وأصبح الإنسان موضع أو موضوع الدراسـة والمعرفـة[٣٤]. وتتبين اللااستمرارية التاريخية في النصوص التاريخية الأساسية أيضاً[٣٥].

الافتراض السابع

إن مسألة التحليل البنيوي ليست الإنسان مالك المعاني ولكن بنية المظاهر الثقافيـة التي هو (أي الانسان) صانعها. إن النمـوذج البنيوي لا يعـطي الإنسان مكـانة خـاصة في العـالم الاجتـماعي إذ إن الإنسان ليس بـ «الشيء» ولكنـه نشاط تحكمـه بنى. ويقترح هـذا النمـوذج التحـول من الفحص الـذاتي الكثـير والنـظرة البـطولية التي تعتـبر الإنسـان خـالق تـاريخـه ومؤسساته، إلى القوانين التي تحكم تفكيره وسلوكه. إن الإنسان، كإنسـان، لا يستحوذ عـلى المعاني. إن المعاني موجودة بـدلاً في نشاط الإنسـان وهي (أي المعاني) لا تـدرك إلاّ من حيث العلاقة مع البنى (ليفي شتراوس) أو العالم الرمزي (لاكان) أو السلطة (بارث) أو نمط الإنتاج (ألتوسير) أو الهجس المركزي (فوكو).

الافتراض الثامن

إن الظواهر الثقـافية تـرتبط عن قرب بـالسلطة لكن السلطة تؤسس في بعض الأحيان بنيتها (Structuring) وتكون مبنيـة (Structured) بسبب التعقد والتـأثير المتبـادل الذي يـوجد بين وضمن المحاور المختلفـة للنظام الاجتـماعي. إن العلاقـة بين الـظواهر الثقـافية والسلطة عـامل لا يمكن استثنـاؤه في البحث البنيـوي. فسـيرورات الانضبـاط، والعقـاب، والأدب، والخطاب، والايديولوجيا موجودة ضمن نطاق ممارسة السلطة. هـذه العلاقـة كثيراً مـا تكون ملفقـة ملتبسة عنـدما تتقلص اللغـة اللارسميـة (اللغة التي تقف في الجـانب الآخـر من لغـة السلطة) إلى السكـوت وتصبح التعـابير الثقـافيـة دالات من دون مـدلـول. إن اللغـة وثيقـة الارتباط بالسلطة، فالخطاب ليس تلفظاً (Verbalisation) يجسد الصراع فقط بل هو الجـوهر الأساسي لصراع الإنسان (فوكو).

لقد أعطى الصراع تجاه السيطرة عـلى اللغة أبعـاداً جديـدة للمراقبـة الاجتماعيـة حيث

---

(٣٤) انظر فوكو عن الجنون والاجرام وظهور الملاجىء والطب العقلي.
(٣٥) انظر تحليل ألتوسير الخاص بالنص الماركسي.

أصبحت هذه الأخيرة تمارس بواسطة الوسيلة الأكثر فعالية والأكثر اتساعاً وانتشاراً: اللغة. إن الخطاب الإنساني أضحى هدف رغبات الانسان (لاكان). وترتبط الآداب فناً، روايةً رياضةً، أو مسرحاً بمطامح ومصالح الطبقة الاجتماعية. ويعكس الأدب المعاصر (في الغرب) رغم تعددية نصوصه، ما يسميه «بارث» بالظروف البرجوازية إذ يحتفظ بالميزة الأساسية للنص الكلاسيكي: الاستعمالية (Instrumentality). وتطرح السلطة كإشكالية بخاصة في النص الماركسي حيث تقترن السياسة والاقتصاد والعلم بالبنية التحتية التي تمثل قاعدة السلطة (ألتوسير).

الافتراض التاسع

إن المعايير المتحكمة في دراسة المظاهر الثقافية عالمية في طابعها. إن تعابير الظواهر الثقافية تتنوع عبر الثقافات، ولكن البنى التي تتحكم في هذه التعابير متماثلة. وقد قدمت البنيوية تمييزاً معتبراً بين النسبية والعالمية؛ فالنسبي الناتج عن تنوع العادات والتقاليد ثقافي، أما العالمي فطبيعي(٣٦).

الافتراض العاشر

ينبني البحث البنيوي على ملاحظات امبيريقية، لكن الملاحظ ما هو إلّا جسر ضروري نحو اكتشاف البنى اللاشعورية للمظاهر الثقافية. إن دراسة الظواهر الثقافية تقوم على الحقائق الملاحظة مثل الأجزاء والجزئيات المكونة للأساطير والروايات، والعروض المسرحية، والنصوص الأخرى، غير أن معاينة هذه الحقائق ليست غاية في حدّ ذاتها بل خطوة لا بد منها نحو اظهار واستظهار البنى اللاشعورية الموجودة في المستويات السطحية والبحث عما لا يقال فيما يقال.

ثانياً: عرض بعض الاستخدامات البنيوية في دراسة عدد من المؤسسات والظواهر الثقافية في المجتمع العربي

لقد أحدثت البنيوية رغم فترات المد والجزر أثراً بالغاً، وذلك بدرجات متفاوتة، على الأنماط الفكرية المتباينة في الغرب. ويظهر من جانب آخر أن الأدبيات الاجتماعية عندنا لم تتعامل أو تعالج، ناهيك عن أن تفاعلها مع الملكيات البنيوية كنمط نظري متميز قائم في حد ذاته. وإن وردت بعض المحاولات بخاصة في أواخر السبعينيات، فقد بقيت جزئية ولم تتعد إطار تقديم وتقويم قيم وأطروحات عدد من البنيويين المحدثين كأفراد(٣٧). ويظل التساؤل

---

(٣٦) انظر: ليفي شتراوس عن تحريم النسب؛ لاكان عن بنية اللاشعور؛ بارث عن اقتران الثقافة بالسلطة، والتوسير عن محاور الحياة الاجتماعية.

(٣٧) انظر: علي حرب، «نحو فهم تكاملي للإنسان،» دراسات عربية، السنة ١٩، العددان ١١ ـ ١٢ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣)، ص ٤٠ ـ ٦٤.

القديم قائماً وهو ما هي إمكانية وما مدى مساهمة الأساليب والأدوات البنيوية في دراسة بعض الظواهر الثقافية في المجتمع العربي؟ يأخذ هذا التساؤل لوناً خاصاً إذا أدركنا أنّ بعض اللبنات والقواعد التي تقوم عليها البنيوية كالبيّنات والتبيانات الألسنية، كما سبق أن أشرنا، ليست قاصرة على الغرب بل إنّ اللغويين العرب كانوا سابقين وسبّاقين في طرح وإثارة مسألة التراكيب والدلائل اللغوية(٣٨). وما يعطي هذا التساؤل بعداً آخر ما تقدمه وما تدعيه المدرسة البنيوية من أن بعض أطروحاتها لا تتقيد بالحواجز الثقافية المكانية بل تتسم في طابعها بالعالمية. فما مدى مصداقية هذه الدعوة عندما يتعلق الأمر بدراسة واقع كواقع المجتمعات العربية تزامناً أو تعاقباً؟ لقد صاحبت وتصادَمَت الأمة العربية مع الفكر الاجتماعي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، على أقل تقدير، وبلغ هذا الاحتكاك أشدّه ابتداء من العشرينيات، وتجسد ذلك في التخاطب والتعارض مع النظرية الماركسية، وكذا وبحدة أقل مع النظرية الليبرالية (كمثل الوظيفية في علم الاجتماع). هذا التعامل ينبغي أن يتواصل، ذلك أن الفكر الاجتماعي الغربي تجاوز إلى حد تقديمات المدارس الكلاسيكية، كالوظيفية وماركسية ماركس، ونمت نماذج فكرية أخرى (كمدرسة التفاعلات الرمزية والبنيوية) تطرح مسائل وإشكاليات من نوع آخر. ولا يبدو على كل أن هناك ضرورة تستدعي سرد أثر الاحتكاك الحضاري في اثراء وانماء حضارتنا، ذلك أن الغرب سبقنا في ذلك عندما استوظف ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية في خدمة مرحلته النهضوية.

يمكن إذاً وفي سياق التحدث ومحادثة البنيوية عرض بعض الاستخدامات البنيوية التي قد تكون أداة هادفة وسنداً في تحليل الظواهر التراثية والثقافية في المجتمع العربي الأوسع. وينبغي التنويه، ولا غنى عن ذلك، من أن استقدام واستضافة الأدوات والمفاهيم الغربية يستلزمان المراجعة النقدية، ذلك أن العديد من هذه «التقدميات»، وإن اتصفت بالعلمية والعالمية، عادة ما تتلوّن بالأطر الاجتماعية للمعرفة. يضاف إلى ذلك أنّ استعمال وتوظيف النماذج والمناهج الغربية ينبغي أن يتما بصفة جزئية إذ إن المرجع النظري المتكامل في معاينة أشكال الثقافة العربية لا بد أن يستمد من واقع وتاريخ المجتمعات العربية.

إنه بالإمكان عملياً الاستناد إلى الصيغ التقنية والأسلوبية البنيوية في معالجة المجالات الثقافية العربية التي نقترحها فيما يأتي:

١ ـ وسائل الاتصال الجمعي

أصبحت وسائل الاتصال الجمعي (Mass Communication) أو وسائط الاتصال الجمعي أو الجماهيرية (Mass Media) الأداة المرجعية التي توفر أكثر البضائع والأحزمة الخاصة بالاستهلاك الثقافي في المجتمع العربي، وأضحت الأجهزة السمعية ـ البصرية كالتلفزيون

---

(٣٨) انظر: ملف «الألسنية أحدث العلوم الانسانية،» الفكر العربي، السنة ١، العددان ٨ ـ ٩ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧٩).

سلعاً لا طبقية إلى حد ما (أي في متناول المستضعف وذوي الجاه). وقد تقلصت وتضاءلت بفعل ذلك مكانة بعض المؤسسات الاجتماعية التاريخية التي كانت تقوم بعملية التنشئة الثقافية والتثقيف والمثاقفة كالعائلة والمدرسة و «تجماعث»[39]. . . الخ. ويتضح أن دراسات وسائل الاتصال الجمعي بمكوناتها التي لخصها واستخلصها «لاسويل»: من (المرسل) قال ماذا (محتوى الرسالة) لمن (الجمهور) وبأي تأثير (علاقة الرسالة بالجمهور) ضئيلة أو نادرة في الكتابات الاعلامية العربية، وحتى مناهج وأدوات الدراسات الاعلامية العربية لا تتعدى في كثير من الأحيان أن تكون تقليداً سردياً وصفياً للنمط الذي نشأ في الغرب بخاصة في أمريكا والمتمثل في تحليل المضمون كمياً (Content Analysis) أو دراسة الجمهور (Audience Research)[40].

إن دراسة وسائل الاتصال الجمعي بنيوياً تكتسي أهمية تاريخية خاصة، ذلك أنّ هذه الوسائل أصبحت وبشكل يثير الزجر والانزعاج، منفذاً للدلائل الغربية. وتحمل هذه الدلائل، ولا ضرورة للتذكير، تضاريس وقوالب رأسمالية اجتماعياً وغربية حضارياً. وقد أنذرت وأثارت الكتابات الاعلامية في الغرب نفسه الأثر والتأثير اللذين تحدثهما هذه القنوات الاتصالية على مؤسسات وكيان المجتمع الغربي. ويتجلى هذا الأثر في: (أ) خلق ثقافة جماهيرية (Mass Culture) تعزز الامتثالية والنمطية وتدفع جانباً التنوع والتغاير وأشكال الإبداع والابتكار. وتفرز هذه الثقافة فرداً سلبياً وسلبياً لا يشارك في إخراج ما يستهلكه ثقافياً إلّا بالقدر اليسير؛ (ب) تعزيز النمط الاستهلاكي المادي في الحياة الاجتماعية، وبتعبير آخر، ايجاد مجتمع استهلاكي يحافظ ويساعد على ترويج البضاعة التجارية الرأسمالية؛ (ج) تسويق ثقافة رديئة تساهم في النيل من المستوى الثقافي وفي تدهور الذوق الفني والجمالي في المجتمع. . . الخ[41].

إنّ التساؤل الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو أنّه إذا كان الحال كذلك بالنسبة إلى المجتمع الغربي فما هو أثر وجود مثل هذه الدلائل في المحيط الاجتماعي عندنا؟ إن عواقب بث أو إذاعة أو نشر هذه النتاجات الحضارية سواء في شكل رموز لغوية أم غير لغوية قد تكون أدهى وأمرّ بخاصة أنّ بنى ومؤسسات المجتمع العربي ما زالت مشروعاً حضارياً لم يكتمل بعد. وقد أصبح الفرد العربي، على غرار ما هو سائد في مجتمعات أخرى، يكرس قسطاً وافراً من الزمن في مشاهدة هذه الشاشة المصورة، وأضحى هذا الصندوق العجيب يأخذ الأسبقية على العادات والعوائد العائلية التي ظلت عبر التاريخ تؤدي مهام التربية

---

(٣٩) كلمة «تجماعث» (ربما من أصل «تجمع» مصغرة) ترمز إلى تلك الجلسات التي تقام يومياً في أحد أركان القرية بخاصة في المناطق الجبلية بالمغرب العربي للحديث والتحادث عن متاعب ومعاتب أهل القرية.

(٤٠) عزي عبد الرحمن، «مسألية البحث عن منهجية بحث: اعادة النظر في نمط لاسويل،» **المجلة الجزائرية للاتصال** (الجزائر) (دراسة قيد النشر).

(٤١) عزي عبد الرحمن، «التدفق الاخباري: الأطر المرجعية الثقافية والتجذر التاريخي،» **حوليات جامعة الجزائر**، العدد ١ (ربيع ١٩٨٧).

والتثقيف ونقل الثقافة عبر الأجيال. ما طبيعة ونوعية المحتوى الذي تقدمه هذه الوسائل؟ ما هي القيم والمفاهيم (الظاهر منها والباطن) التي تحملها هذه الرسائل الإعلامية؟ ما هو التأثير الذي تحدثه في المشاهد (الجمهور) العربي؟ وما أثر ذلك على الأسس والمكونات التراثية الثقافية العربية؟ إنّ المجال الذي تفسحه هذه التساؤلات رحب وواسع حقاً. ويتبين أنّ التحليل البنيوي يمثل سنداً في معالجة هذه الظواهر منهجياً ونقدياً[٤٢].

٢ ـ الأسطورة العربية القديمة (أو الفكر المتوحش)

تمثل الأسطورة (Myth)، كنظام من التفكير، ثروة لغوية ثقافية لا يستهان بها، بل إن الأسطورة مستودع من الدلائل اللامرئية التي لا تنبثق ظاهرياً في النص. وتتضمن الأسطورة بمفهوم ضيق الروايات والحكايات التي ترد إلينا عن طريق المشافهة والمحاكاة، وتشمل هذه الأخيرة وبمفهوم أوسع الأنظمة التجريدية والأخرى كالميتافيزيقيا، والديانة، والعلم. . . إلخ، أو ما أسماه «ليفي شتراوس» بالفكر المتوحش (Pensée sauvage) عند المجتمعات البدائية[٤٣]. وقد بيّنت الاثنولوجيا البنيوية، في هذا الشأن، أن أساطير الأولين تحمل درجة عالية من التنظير والمناظرة، وهي أنظمة قائمة في حد ذاتها ولا تنتسب إلى أي نموذج من التطور. وتذهب هذه النظرة إلى القول إن الأسطورة القديمة لا تختلف في بنيتها عن الأسطورة الحديثة، وإنما التخالف والاختلاف اللذان قد يوجدان يعودان إلى الظواهر والمظاهر التي تصادفها الأسطورة. إن المجتمع العربي غني بالأساطير (القديمة منها والحديثة) ولا يبدو أن هذه الأخيرة وضعت موضع إشكالية لعوامل ودوافع عدّة؛ من بينها النظرة السائدة من أن الأسطورة أسطورة قبل أن تكون شيئاً آخر. ثم إن المجتمع العربي في المرحلة الانتقالية الراهنة يحاول التطلع إلى المستقبل أكثر من التنقيب فيما يعتقد أنه أدبر وولّى عليه الزمن. إن مراجعة ومعالجة الأسطورة العربية القديمة (والكثير منها معرض للنسيان إن لم تكن هناك محاولات توثيقية تدوينية) وباستضافة عدد من ملكيات البنيوية، تدخلان في هذا التوجه الخاص بتحديث وتجديد التراث العربي قديمه وحديثه. وفي الحديث بقية.

٣ ـ الآداب والفنون

لقد ارتبط العرب، وربما أكثر من غيرهم، بالأسلوب الأدبي كأداة تعبيرية عما يكمن في خلجات النفس من التغني والتباهي بالحب والجمال، ومحادثة العيش والفناء، والتأمّل والتمعّن في ملكوت الأرض والسموات، والمدح والذم والهجاء والرثاء؛ حتى أن اللغة العربية تستمد الكثير من رصائدها اللفظية والدلالية من الأدب بمختلف ألوانه وتلوناته. ويشتمل محور الآداب والفنون على أشكال عدة كالقصة والرواية والنثر، والشعر والطرب والغناء، والألغاز

---

(٤٢) انظر نقد بارث الخاص بمحتويات بعض وسائل الاعلام الغربية.

(٤٣) يستعمل ليفي شتراوس هذا التعبير مجازياً إذ هو يرى أن هذه المجتمعات لا تمثل مراحل أولى من التطور الانساني، بل كيانات معقدة في أنظمتها الاجتماعية والفكرية كتعقد المجتمعات المعاصرة.

والألعاب والنكت، والمسرح والمواويل. . . الخ. ويبدو أن هناك اهتماماً معتبراً بالمنهج البنيوي لدى بعض الأوساط الأدبية بخاصة في المغرب العربي[٤٤]. إن المجال هنا لا يسمح بإثارة مكانة الدراسات أو النقد الأدبي في المجتمع، إنما يمكن التنويه بأن التعابير الأدبية عادة ما تستقطب ما لا يمكن طرحه (لسبب ما) بشكل لغوي مباشر. ونجد على سبيل التحدث عن مجتمع مغاير أنّ قصة ساحر الفردوس (The Wizard of Oz) للكاتب «بوم» كانت محل دراسات اجتماعية عدة أبرزت البنى الطبقية والمثل الثقافية التاريخية التي كانت سائدة في أمريكا في بداية هذا القرن[٤٥]. ويتضح أن دراسة الآداب والأدبيات العربية بنيوياً تساهم في إظهار وإضاءة المعالم الحضارية المتميزة ذات الطبيعة العالمية الكامنة في هذا الميدان المعرفي الواسع.

٤ ـ التاريخ الفكري العربي

يطرح هذا الميدان مسائل وتساؤلات قاسية شائكة، ولا يسعنا في هذا المجال إلاّ إثارة مسألة تاريخ الفكر عندنا. لقد سُطِّر الفكر في الغرب على نمط المراحل المتعارف عليها: مرحلة الإغريق، عصر الرومان، القروسطي (تلخيص القرون الوسطى)، مرحلة النهضة، عصر التنوير، والعالم الحديث[٤٦]. وكان من المركزية الأوروبية (أو الأورو ـ مركزية) أن أقحمت أحداث وحوادث حضارات أخرى كالحضارة العربية الاسلامية في سياق هذا الهيكل التاريخي التطوري الغربي بصفة اختزالية تهميشية. وقد سعى بعض البنيويين المحدثين إلى اعادة ترتيب هذا النموذج التطوري الظاهري، وطرحت كتابات فوكو مراحل (ما قبل القرن السابع عشر وما بعد القرن السابع عشر) تقوم على تحوّل وتغيّر الهوس الفكري المركزي والقطيعة الإبستيمولوجية في التاريخ. هذه الأخيرة ظلت على كل تدور وتحوم حول الأطر المرجعية الغربية نفسها[٤٧]. ويبقى السؤال قائماً عن المراحل التطورية أو الانفصامية التي عايشها وواكبها الفكر العربي قديماً وحديثاً. هل اقترن هذا الفكر (آنياً) أو استبق (ماضياً) أو تأثر (لاحقاً) بالأحداث التاريخية المرحلية (فترة ظهور الإسلام، الفترة الأموية، الفترة العباسية، فترة الانحطاط، وفترة الانبعاث)؟ هل ان العصر الجاهلي كان جاهلياً حقاً؟ كيف وما مدى مساهمة الفكر الدخيل (كالفلسفة اليونانية) والفكر المتداخل (الموجود في الأقطار المتباينة) في إثراء أو زحزحة الفكر العربي بكل مقوماته؟ هذه التساؤلات مطروحة للدراسة والبحث.

---

(٤٤) عقدت مؤخراً ندوة خاصة بهذا الموضوع في الجزائر العاصمة عام ١٩٨٦.

(٤٥) T.R. Young, «A Socio-Political Interpretation of the Wizard of Oz,» Conference given at T.W.U., Denton, Texas, Spring 1984.

(٤٦) توجد هناك بعض التنوعات الخاصة بتاريخ الفكر العربي كالتصنيف الذي أورده كانط (الميتافيزيقية ـ الدينية ـ العلمية)، وهي لا تتعارض مع السياق العام المذكور.

(٤٧) انظر مثلاً: Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et d'éraison* (Paris: Plon, 1961).

٥ ـ خطاب المستضعفين والمغضوب عليهم

شهد المجتمع العربي عبر التاريخ تناقضات داخلية بين شيع ومذاهب وفرق متنافرة عدة. وقد تكون النظرة القائلة إنّ الأسلاف كانوا أكثر تماسكاً واستقراراً من اللاحقين حاضراً «أسطورة» أكثر منها شهادة واقعية للحدث التاريخي. وقد وجدت في هذا المجتمع شرائح اجتماعية من البؤساء والفقراء وأبناء السبيل والنساء والشيوخ والأطفال والمساجين والمجانين والمعذبين في الأرض عامة لم تتمكن، بفعل عامل السلطة، من أن تسمع أو تُدوِّن صوتها إلاّ في حالات. وقد لا يوجد هناك أثر لخطاب هذه الفئات في الأدبيات الرسمية (وهذه فرضية) إنما يمكن استنباط مؤشرات الكلام الآخر فيما يوجد هامشياً أو بين قوسين أو في الفكر المتوحش عامة. يفتح هذا الميدان آفاقاً وأبعاداً شاسعة للبحث في التراث الثقافي الفكري العربي.

٦ ـ السلطة والثقافة والمجتمع

إن متغير السلطة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم روحية، عادة ما يتدخل في تحديد بعض المسارات في البنى الثقافية في المجتمع. ويبدو واقعياً أنّ توزيع الموارد والقيم كثيراً ما يقترن بتوزيع السلطة في المجتمع. إن الأشكال التي تتجسد بها السلطة ينبغي أن تكون عاملاً في الدراسات الخاصة بالفكر العربي (ويدخل الفكر المتوحش في هذا الإطار). ولا شك أن تقديمات الفارابي في الفلسفة السياسية، وابن خلدون في السلطة العصبية[٤٨] تساهم في بلورة هذا التوجه.

وأخيراً لا بدّ من إبداء ملاحظات عابرة معتبرة؛ غير جزمية أو حتمية، حول الأداة الثقافية الأكثر امتيازاً وتمايزاً في التاريخ الاجتماعي والفكري لدى العرب كأمة وحضارة الا وهي الظاهرة القرآنية. إن التقرب من هذه الظاهرة يتطلب التريث والتحفظ والعناية والحذر ﴿يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[٤٩]... ﴿...وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[٥٠] ذلك أن الظاهرة القرآنية ليست نصاً في التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الفلك... الخ (يمكن أن يدرس بالأدوات والمناهج التي تدرس بها النصوص الأخرى) إنما هي دعوة أساساً أوحيت باستخدام اللسان العربي المبين ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾[٥١]. ما يمكن وما ينبغي أن يكون محل دراسات من النوع الأكاديمي هي النصوص التفسيرية التأويلية التي صاغها الفاعل الانساني، والتي تحمل في طياتها مقومات النصوص الأخرى. لقد وقعت هناك بعض

---

(٤٨) عن بعض معالم السلطة العصبية، انظر: المختار الهرّاس، «القبيلة والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٨ (نيسان/ ابريل ١٩٨٧)، ص ٤٧ ـ ٦٦.

(٤٩) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٧٤.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

المحاولات التي تعتبر الدعوة نصاً قابلاً أن يستوعب بعض التبيانات البنيوية[٥٢]، ولكن لا يبدو أن هذه الأخيرة أخذت بعين الاعتبار التباين بين دعوة تتعالى عن متغيرات الزمان والمكان ونص يحتوي ويحوي رغماً عنه مؤثرات وآثار البيئة الاجتماعية والتاريخ. أيضاً، فإنه يظهر أن هذه المحاولات لا تقدر بكفاية أن عامل الحداثة والتجديد يتأتى من داخل المعادلة الدينية الفكرية العربية وليس من خارجها، وأنه لا ينبغي استثمار الثقة الكاملة في عدد من المفاهيم الغربية، ذلك أن هذه الأخيرة تتقيد بأطر اجتماعية حضارية خاصة. ويظهر، وليس على سبيل المقارنة، أن حركة الإصلاح في الغرب انبثت داخل المؤسسة الدينية نفسها (لوثر وكالفن) تزامناً مع المتغيرات الاجتماعية والعلمية في المجتمع الأوسع، وليس عن طريق تحاليل منهجية خارجية عن خاصية وخصوصية المؤسسة الدينية نفسها.

خاتمة

إن عدداً من الملكيات والمبادىء البنيوية يطرح تساؤلات عندما يتعدى طرحها اطار وواقع المجتمع في الغرب. هل يمكن القول إن بعض المجتمعات تلجأ إلى الرمزية (التي قد تجسد لا شعوراً من نوع خاص) أكثر من غيرها بفعل بعض الدوافع كالقهر الاجتماعي؛ ينطبق هذا على بعض حقبات تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. ذلك أنّه يمكن القول إن المجتمع العربي منذ انهيار الدولة العباسية لم يمتلك أدوات انتاج ثقافته ومؤسساته وكان اللجوء إلى الرمزية أداة للحفاظ على مكوناته من جهة، والتعبير عن مظاهر الاستيلاب والاغتراب من جهة أخرى. هل يمكن الافتراض بأن بعض الدلائل الثقافية في العديد من المجتمعات كالمجتمع العربي تطورت إلى اللاشيئية كما هو الحال في الغرب؟ يبدو أن المجتمعات كالمجتمع العربي ما زالت مرتبطة بقيم ومؤسسات تحمل معاني ودلالات إنسانية أصيلة تاريخياً (وإن كان ذلك يتجه نحو الانقراض) وذلك يعود إلى دوافع عدة منها درجة التطور التقني في المجتمع وعامل أن أدوات السيطرة والدعاية غير منتشرة ومتحكمة في زمام التفكير والعمل الإنساني كما هو الحال في الغرب. هل يمكن القول إن التعامل مع الانسان كموضوع الدراسة يقترب من النهاية عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما زال الإنسان فيها مشروعاً حضارياً؟ ويبدو أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة عندما كان الإنسان الأوروبي مشروعاً ابتداء من القرن السابع عشر، وأن أول مظهر من مظاهر هذا الطرح الحديث برز في النصف الأول من هذا القرن[٥٣] أي عندما تجاوز هذا الإنسان «اطار المشروع». ثم كيف تتم عملية نسب محتويات ثقافية تاريخية إلى بنى تحتية في مجتمعات لم ترتسم فيها معالم هذه البنى، ولم تنبثق فيها شرائح اجتماعية متميزة قارة كمثل ما حدث في الغرب؟ تلك تساؤلات تتطلب كتابات ومساهمات في هذا المجال.

---

(٥٢) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ط ٢ (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢).

(٥٣) Charles C. Lemert, *Sociology and the Twilight of Man: Homocentrism and Discourse in Sociological Theory* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1979), (1 rst ed. 1937).

الفصل الرابع عشر

تساؤلات حول مشكلات الثقافة العربية(*)

حوار مع غانم هنا(**)

مقدمة

جملة أسئلة شغلتنا، بل أرّقتنا كثيراً، تلك هي أسئلة الثقافة العربية التي حملناها معنا إلى غانم هنا بهدف محاورته في تجليات ومظاهر الأزمة الثقافية في الوطن العربي. والدكتور غانم هنا أستاذ مادة علم الاجتماع في كلية الآداب في جامعة دمشق. وهو مدرس سابق في جامعتي غويتنغن (Goettingen) وبريمن (Bremen) في المانيا الغربية. وله بعض المؤلفات نذكر منها فلسفة الحضارة و بناء المجتمع، والفلسفة الاجتماعية.

● أول سؤال نبدأ به هذا الحوار يتعلق برؤية غانم هنا إلى وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وتجليات الأزمة في مناهجها.

○ من المعروف أن العلوم الاجتماعية، كما نفهمها بدقة، ليست غريبة عن الوطن العربي، ولا يصح لنا أن نسميها دخيلة بدخول الثقافات غير العربية إلى هذا الوطن. هذا أمر معروف. المشكلة التي نعانيها، كما أرى أن العلوم الاجتماعية أقحمت إقحاماً حينما دخل التساؤل في المناهج حول مشكلة علاقة العلوم الاجتماعية بالمجتمع، ومقدار قابلية هذه العلوم ـ قدرة هذه العلوم ـ على: أولاً، الكشف عن الواقع، وثانياً تقديم روشيتات (وصفات) ـ إذا صح التعبير ـ من قبل هذه العلوم إلى المجتمع. أصبح المنهج، هنا، في العلوم الاجتماعية في بلداننا العربية جمعاء وكأنه نقطة الحوار الأساسية التي تنسينا وظيفة العلوم الاجتماعية الحقيقية. وتطوير المنهج لمثل هذه العلوم التي نتكلم عليها، لم يعد مهمة

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٣١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، ص ١٤٠ ـ ١٥١.

(**) أجرى الحوار روض المصطفى، صحافي عربي من المغرب.

تتعلق بنا، بل أصبح مهمة مقتبسة، نوعاً ما، تماشياً مع مشاكل المناهج الاجتماعية في الدول أو في العالم الآخر غير الوطن العربي. وهنا نجد أن المفكرين العرب والعلماء العرب في العلوم الاجتماعية ينقسمون إلى شقين: منهم من يريد اقتباس المناهج من الخارج مع توظيفها لمشاكلنا في الوطن العربي؛ ومنهم من يعيد المنهج إلى جذور تاريخية سابقة ويرى ضرورة تطبيعه بالمعطيات الاجتماعية الحاضرة، نسياناً أو تناسياً لفحوى العلم الاجتماعي لمصلحة النقاش حول المنهج، فأصبحت القضية في العلوم الاجتماعية قضية منهج. ولكن تتكون من داخل العلوم الاجتماعية تلك الضرورة التي تلح على المفكرين العرب بايجاد منهج يتناسب ومعطياتهم. إذن، اتكالية على ما سبق من ناحية، واتكالية على ما هو مستورد من ناحية ثانية. هنا تكمن الإشكالية الأساسية، أي أنها اجتماعية قبل أن تكون علمية منهجية. اضافة إلى ذلك، إننا غالباً ما نعتبر المنهج شيئاً قائماً بذاته، كقالب يمكن أن نتخيله ونتصوره ثم نطبعه طبعاً على الواقع. والمنهج لا يمكن أن يتطور إلاّ من داخل العلم. والعالم هو الذي يطوّر له منهجاً، مع مراعاة قواعد عمومية بالنسبة إلى المناهج. فخلاف، مثلاً، بين الوظيفية والماركسية هو خلاف مصطنع بالنسبة إلى ما نريده من العلوم الاجتماعية، إذا بقينا في اطار المنهج. ما يهمنا هو فهم الواقع، المنهج الجدلي أو المنهج الوظيفي كلاهما، وبدرجات متفاوتة ـ طبعاً مع الحفاظ على الانتماء الفكري العقائدي الايديولوجي ـ يخدم واقعاً اجتماعياً. ونحن لا نختلف حولهما في وطننا العربي إلا من قبيل الانتماء العقائدي الآتي من الخارج. أما أن نأخذ بالمنهج الجدلي، على سبيل المثال، من معطياتنا لكي نطور أو نتمم المنهج الجدلي بالنسبة إلى ما هو خاص بنا فهذا لا نعيره أدنى أهمية، وإنما نعيره أهمية كافية في مسألة المناهج في وطننا العربي.

● عدم إعارة الاهتمام لمنهج خاص بنا في سياق واقعنا العربي، ما هي المبرّرات التي تكمن وراءه؟

○ المبرّر نظري أولاً، أي مبني على علاقة المنهج بموضوعه. من الناحية النظرية ان المنهج الذي يلبس الباساً على الواقع لا يفي الواقع حقه. والمبرّر الآخر هو مبرّر حضاري ثقافي، لأن المنهج هو، أيضاً، بدوره نتاج اجتماعي خاص بالمجتمع الذي تستخدم فيه هذه العلوم. فالمنهج الذي نراه مستورداً، ليس ذلك المنهج الجدلي أو المنهج الوظيفي فقط، وإنما جميع ما لدينا من مناهج حتى تلك التي نراها في تاريخنا، هي بالنسبة إلى الحاضر مستوردة، ولو كان لهذه الكلمة «مستوردة» معنى خاص. المبرّر النظري يقتضي الربط الملتحم ـ يفرض علينا ربطاً ملتحماً ـ بين المنهج والموضوع. والمبرّر المارسي هو النظرة إلى المنهج كنتاج اجتماعي لا يمكن أن يكون إلا عربياً. ولا نفرض أن يفرق بين الاثنين: النظري والمارسي، النظري والتطبيقي، أو الفحوى والمضمون، إلا من قبيل فهمنا للأفق. أما من قبيل الواقع فهما وحدة لا تتجزأ في الواقع المعطى.

● هناك بعض المثقفين المشارقة يرون في ما يتعلق بالمناهج النقدية أنها متقدمة في المغرب العربي على ما هي عليه في المشرق العربي. إلى أي حد يصح مثل هذا الكلام؟

○ أنا أعتقد أنه يصح كلياً. أي أن مشكلة المناهج والموقف من المناهج والموقف النقدي من الماضي، كما من المستورد ومن الواقع الحضاري المعاصر، كل ذلك تطور في المغرب أكثر منه في المشرق. وهذا الواقع يعود إلى أسباب متعددة. وما نقرأه نحن، هنا، في المشرق من كتابات لزملائنا وأصدقائنا في المغرب العربي كمنتوج عملي وفكري يوحي لنا بأن الوعي النقدي، وكذلك الجو الاجتماعي العام، في تلك المناطق العربية، متقدم على ما نحن عليه في المشرق العربي. أنا أوافق هذا الرأي موافقة تامة مع تحفظ صغير، وهو الميل الأحادي النظرة ـ أحياناً ـ لدى كتّاب ومفكري هذه البلدان الشقيقة، ميلهم باتجاه الفرنسيين. هذا له أسبابه التاريخية، لا شك في ذلك. وإنما الموقف العلمي الذي وسمته بالنقدية لدى هؤلاء المفكرين يقف كما ـ هو ـ يقف أيضاً المنهج الفرنسي، أو الموقف الفرنسي، من الأمور، أحياناً، موقفاً سطحياً رغم عقلانية الظاهرة. هذا تحفظي الوحيد، أي يقف عند «الكارتيزيانية» العقلانية دون أن يتعمق ـ أقول أحياناً ـ في الواقع وفهم الواقع. وهنا أرى أن لهذا الموقف المتأثر بالجو العلمي والحضاري الفرنسي تطعيماً جذرياً للمواقف من البلدان الأخرى كإيطاليا والمانيا والاتحاد السوفياتي وحتى الولايات المتحدة الأمريكية. أقول هذا فقط تحفظاً على التقدم الذي نلاحظه في المغرب لما نحن عليه في المشرق.

● دائماً، في إطار موضوعة المناهج، نجد أن ثمة تمايزاً في المغرب العربي بالنسبة إلى تعدد المناهج بخلاف المشرق العربي. ففي المغرب نجد، إضافة إلى المنهج المادي الجدلي التاريخي، أن هناك المناهج البنيوية: كالبنيوية التكوينية والسيميولوجية (أو السيمائية) والمنهج البنيوي الدينامي والوظيفي، وهي مجموعة مناهج أصبحت متنوعة داخل الثقافة المغربية بخلاف ما هو الأمر في المشرق حيث يوجد المنهج التقليدي فقط والمنهج المادي الجدلي. وقليلاً ما نجد بعض المفكرين والباحثين المشارقة يستخدمون المناهج البنيوية ـ على الأقل ـ على صعيد العلوم الانسانية والفكر. فما مردّ هذه الظاهرة؟

○ التعدد الذي وصفته بالنسبة إلى المناهج العلمية في المغرب العربي، لا أعتقد أنه تعدد منهجي، وإنما هو طريق أو عدة وجهات نظر تحاول أن تجد لنفسها تكهناً ما. نحن، هنا، في المشرق العربي مع كثير من الانغلاق، وصلنا إلى مأزق أصبح فيه الصراع حول المنهج ـ إن سمحت لي بهذه التسمية ـ موضوعاً بحد ذاته، أي مادة خلاف بحد ذاتها، في حين أن المنحى المغربي لا يزال، فعلاً، منهجاً، أي يرتبط ويتعرض للموضوع بما هو منهج، بينما نحن، هنا، نجعل العلاقة بين المنهج والموضوع متلاحمة إلى درجة التماهي. وهذه الصعوبة أساسية، وأعتقد أنها، أيضاً، تاريخية بالنسبة إلى المشرق العربي. الليبرالية في تعدد ـ لنقل هذه الكلمة ـ المناهج في المغرب هي إغناء، وإنما إغناء سيمفوني، في مجموعته يعطى لذلك النشيد أو ذلك التصور المتكامل، الذي يقنع فئات متعددة من العلماء كما القراء بالنسبة الى الانتاج الفكري. نحن، هنا، لم نعتد هذا التعدد. والسبب تاريخي، كما هو متمثل في حاضرنا المعاصر الذي نجد فيه انفتاحاً من قبل بلدان المشرق العربي على هذه التعددية مخنوقاً بالعقائدية.

معظم طلابنا خريجو الدول الشرقية الذين يعودون إلى هنا، وهم الكوادر العلمية التي تقوم بتربية هذا الجيل منذ الستينيات وحتى الآن، ليس فقط في سوريا وإنما في معظم البلدان العربية التي لها علاقة مع الشرق، يأتون بقوالب جاهزة وبأورثوذكسية منهجية وعلمية لا تسمح بأية تعددية. الدول المشرقية الأخرى معروف عنها ما هو منهجها، ما هو انفتاحها بالنسبة إلى مشكلات المناهج بخاصة المناهج النقدية. فنجد أنفسنا وكأن تعلقنا بعقيدة ما هو خشبة النجاة بالنسبة إلينا. في حين أن انفتاح المغرب هو في الواقع إغناء، لا بد من أن تؤدي فيه تعدديته إلى موقف أكثر تقدماً. وهذا ما نراه لدى الكتاب المغاربة. أنا لا أتهمهم بأنهم تعدديون، بمعنى أنهم انتقائيون، وإنما الانفتاح لديهم مع تطور المواقف الثقافية سيصل بهم إلى تبني منهج ما، بخاصة أن صفتهم الأساسية - كما قلنا في البداية - هي الموقف النقدي رغم سطحيته في بعض الأحيان. نحن إنسانياً، بمعنى الإنسان وتكوين الانسان المفكر، العالم، أكثر انغلاقاً وأقل حظاً في الاطلاع والانفتاح الذهني الفكري على العلوم. أرى أن هذا هو أحد الأسباب المهمة الرئيسية - إن لم يكن السبب الأهم - في مثل هذا الموقف الذي نلاحظه في المشرق العربي. إذن نتلقف تلقفاً ما يكتب في المغرب العربي.

● ثمة شعارات ثقافية رفعت منذ عصر النهضة وكانت هي منطلق الحداثة العربية، كشعار الوحدة الثقافية، أو شعار الحوار الفكري، أو الثقافة الديمقراطية. . . وما إلى ذلك من الشعارات التي باتت معطيات الواقع العربي الراهن لا تسمح بتحققها على الأرض فيما تؤكد اخفاقها التام. فهل ثمة تحليل سوسيولوجي بالنسبة إلى انهيار واخفاق هذه الشعارات في الساحة الثقافية العربية؟

○ إذا كان التحليل السوسيولوجي، يعني، تحديد عوامل ساهمت في هذا الإخفاق، فلست أعتقد بمطلقية ما سأقول. اسمح لي أن أبدأ بنقطة أعتقد أنها تشرح لنا الرُّبط القائمة ما بين هذه العوامل التي سأذكر. نحن قمنا بعملية إفراغ هذه الشعارات من محتواها الحقيقي حينما رفعناها إلى مستوى البناء الفوقي، فأفرغت من محتواها الاجتماعي الحقيقي، وأصبح الشعار، إن كان ثقافياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اصلاحياً - بأي وصف تريد وصفه - وكأنه كلام فارغ رنّان، وإنما دون أي تأثير، لأننا لم نردف فحوى الشعار بواقع اجتماعي نعمل على تطويره. معظم الشعارات تطالب وتعرض في حين أن واقع الانسان زريّ. لا نعمل على تطوير الانسان لكي يتماشى مع الشعارات المطروحة، وإنما نطرح الشعار ثم نلغي الانسان العربي. هذه النظرة العامة إلى الشعارات، ومنها الثقافية، نلاحظها في مجتمعاتنا، بما أدعوه، باللامبالاة تجاه كل شيء. شعار الوحدة، شعار الاشتراكية، شعار العروبة، شعار التراث العربي إلى ما هنالك. جميع هذه الشعارات لا يشعر الإنسان العربي بأنها من أجله، يقوم هو بإشباعها وبتطويرها وبإنتاجها، وإنما أصبح، هو، مغترباً أو مغرّباً عنها، لا يربطه بها سوى الكلام - الصيغة. ولا تزال الأجواء التي تتعامل مع الشعارات سائرة بكل حماسة وراء هذه الأمور، وعملية الإفراغ يضاف إليها - ما يمكن أن نسميه - الواقع الانساني، أي بالدرجة الأولى غياب الديمقراطية في الواقع، غياب تحقيق الحرية، غياب إشباع الحاجات الأساسية للإنسان العربي، ثم غياب مشروع قومي عربي. وغياب كل هذه الأمور أدى إلى إفراغ كامل

لماهية الشعارات، وبخاصة الشعارات الثقافية. لا أريد تقديم تحليل سياسي على الرغم من أن العامل السياسي، هنا، له أهمية كبرى، وإنما أريد التركيز ـ إن سمحت لي بشيء من التفصيل ـ على الشعار الثقافي المتعلق بإعادة إحياء التراث العربي. إن عملية الإحياء لا ولن تأتي من فوق، فإن لم تأتِ عن طريق الإنسان لا يمكن أن تكون لها فعالية، ولا يمكن أن تقوم بنتاج حقيقي.

من أجل إحياء الشعار الثقافي حول التراث لا بد لنا من محو الأميّة على سبيل المثال، لا بد لنا من القضاء على ذلك الجو الذي يجعل الإنسان العربي وكأنه يعيش في ميثولوجيا بالنسبة إلى تاريخه، يعيش في غياب شبه تام عن الصعوبات الحاضرة التي تواجهه وتحيط به وتكاد تخنقه. محو الأميّة إلى جانب إغراق الانسان العربي بتقانة معاصرة، لن يسمح هذا الإغراق بتقدم الانسان العربي تقدماً ثقافياً، ليس لأن التقانة لا قيمة لها أو لأنها غريبة، أو لأنها لا تجد من يحققها أو يفيها شروطها في الوطن العربي، وليس، كذلك، لأنها ناتج عربي. كل هذه الأمور لا تعنيني في هذا المجال. وإنما لأن التقانة أصبحت أداة استغلال في يد بعضهم من أجل استعباد الإنسان العربي. ننادي بتعبئة الإنسان العربي من أجل نهضة ثقافية، ونفرّغ هذا الإنسان من امكانية تحقيقه ذاته. كيف تريدني أنا كأمّي أن أؤمن وأن أعمل ـ والإيمان هنا يعني الممارسة ـ كيف تريدني كإنسان محاط بهذه التقانة الخانقة أن أتطور باتجاه مساهمة حقيقية؟ وأنا كمثقف، كيف تريدني أن أتعامل وإياها دون أن أفقد شخصيتي ودون أن أفقد، أيضاً، خصوصيتي الحضارية؟ فالشعارات أفرغت من ناحية، وأُلبست طابع الاستخدام لمصلحة المؤسسات والتحكم بالإنسان من ناحية أخرى.

اسمح لي أن أعود إلى النقطة الثالثة من جوابي الأول. ذكرت غياب الديمقراطية والحرية وإشباع الحاجات المادية الأساسية للإنسان العربي، وذكرت أيضاً كأمر ثالث غياب المشروع القومي الثقافي. نحن كجزء من عالم يتقدم أو يتأخر ـ هذا تقويم لا دخل لي فيه ـ إن لم نقم بما علينا أن نقوم به تجاه تراثنا، إن لم نحيي نحن وننتج ثقافتنا كمجتمع عربي في نهاية القرن العشرين، لن نحقق أي تقدم حضاري أو ثقافي. هذا الغياب، أعتبر أنه ليس مسؤولية الحكومات العربية فحسب، ولا مسؤولية الأحزاب السياسية والمنظمات الشعبية، وإنما كذلك هو مسؤولية كل انسان عربي. وحينما غُيِّب الإنسان العربي عن اتخاذ القرارات، وعن المشاركة في الانتاج الانساني الحضاري، أصبحت الشعارات فارغة. ولا يمكن أن نطلق مشروعاً حضارياً ـ في رأيي ـ بشعارات، أو أن نفرض ذلك من فوق على الإنسان. إن لم يسأل الانسان عن امكانية انتاجه هذه الحضارة، وهذه الثقافة، وإكماله هذا المشروع مع كل التناقضات التي يمكن أن يحتويها، فلا يمكن أن ننجح في عملية تحقيق مشروع حضارة عربية أصيلة في نهاية قرننا هذا.

● هناك مقولة لأنطونيو غرامشي تقول: «إن جميع البشر مثقفون (. . .) مع الاستدراك بأن جميع البشر لا يمارسون وظيفة المثقفين في المجتمع. وإذا كنا نستطيع التحدث عن مثقفين فالحديث عن غير المثقفين لا معنى له». بالنسبة إلى غانم هنا، ما هو مفهومك

للمثقف العربي. وهل المثقف العربي يجيد الاشتغال في الثقافة بشكل يلائم الهوية الثقافية العربية؟

○ قول غرامشي إن كل إنسان مثقف أفهمه كالتالي: إن الثقافة هي أحد أضلاع مثلث، لا يستوي المثلث إلا إذا تقاطعت أضلاعه الثلاثة وهي: التشكيلة الاقتصادية، والتشكيلة الاجتماعية، والتشكيلة الايديولوجية. وهذه الأخيرة هي نتاج اجتماعي ثقافي، يساهم فيها كل إنسان. فالثقافة لا تنفصل عن ذلك المنتوج الفكري المخصص بأدباء، مفكرين، علماء، رجال دين. . . إلى ما هنالك، وهي صادرة عن كل انسان، ويساهم فيها كل إنسان. لأن كل إنسان في الواقع هو فيلسوف بالمعنى الواسع لكلمة فلسفة. لكل إنسان تصور عما هي الحياة - بغضّ النظر عن مصدر هذا التصور - تصور عما هو العالم، تصور عما هي الذات الإنسانية. هذه الأمور تطرح بهذا الشكل - هكذا أفهم مقولة غرامشي - تتيح وتبرر قولنا، لا بل تلزمنا على القول إن كل انسان مثقف.

الرؤية إلى العالم - ما يسميه الألمان بكلمة رائعة (Weltanschawenz) هي ملاصقة لواقع الإنسان مهما كان هذا الإنسان. خلع صفة الثقافة وصفة النتاج الفكري عن الإنسان العامل أو الفلاح الذي يقوم بوظيفة غير وظيفة المثقف يعني أننا حصرنا الثقافة في إطار اختصاصي، وغرّبنا الثقافة عن الواقع الاجتماعي، لأن المثقف التقليدي لا يمكن أن يخدم إلا مصالح غيره. هو دوماً موظف - بالمعنى الواسع لكلمة موظف - من قبل من له مصلحة من خلال ما يقوم به هذا المثقف. نجد مثقف السلطة، نجد مثقف الطبقة الحاكمة، نجد مثقف الطبقة البرجوازية المتوسطة. . . إلى ما هنالك. هذا التقسيم أنا لا أقبل به، وأعتقد أن غرامشي يرفض مثل هذا التقسيم. والمثقف الذي يخدم غير طبقته هو مثقف خائن لطبقته. وبما أنه يستغل من قبل الطبقة التي يخدمها يصبح عديم الهوية، ليس من منشئه، كما ليس من الطبقة التي يخدمها، لذا نجد في التاريخ بالمعنى المحصور لكلمة مثقف، أن المثقفين هم دائماً أولئك الذين يخضعون لكي يقف غيرهم على أكتافهم. المثقف العضوي كما يسميه غرامشي، هو الذي يعي أين مصلحة طبقته الاجتماعية التي ينتمي إليها ويعمل بصفته مثقفاً على خدمة هذه الطبقة وعلى عملية التوعية في طبقته الاجتماعية وفي الطبقة التي - ربما - يخدمها في ظروف خاصة. المثقف العضوي، أعتقد أنه، مثال لكل من يتعاطى الثقافة بالمعنى الحصري لكلمة ثقافة، أي بالمعنى التقليدي لكلمة ثقافة كما تفهم عامة. هذا المثقف يحمل نتاج مجتمع بأكمله ليوظفه بصفته التخصصية في خدمة طبقة أو فئة ما. الثقافة التي ترسخ الواقع والثقافة التي تناهض الواقع، من الواضح أنهما ثقافتان مختلفتان. والمثقف يحمل هذا الصراع دوماً في ذاته. وانتاجه الثقافي قد يكون له طابع الخدمة أو طابع التوعية. إضافة إلى ذلك كله، الثقافة - وبالتالي المثقف - التي لا تكون مرتبطة بمن أنتجها، تتغرّب. والاغتراب الثقافي هو الخيانة، يقوم بها بعضهم عن وعي، ويقوم بها أغلبهم دون وعي. وفي التغرّب نقطة حرجة جداً، هي إهمال قيمة المنتوج الثقافي لكل إنسان. والتفرد بخصوصية المثقف هي خيانة للثقافة الخاصة بكل إنسان. ويأتي من هذا القبيل هيمنة - ليس بالمعنى الغرامشي - المثقف على الأجواء الثقافية حينما يعتبر النتاج الثقافي للمفكرين والأدباء والعلماء. . . وكأنه

يمثل طبقة لمجتمع أو لقارة مـا. نوضـح ذلك أكـثر، الفولكلور والمـوسيقى الشعبية ليسـا نتاج أفراد عباقرة وإنما هما نتاج شعبي. هذا النتاج الشعبي يحمـل الطابـع الأصيل لـطبقة معينـة، لفئـة أو مجموعـة من الناس نشـأت في ظروف تـاريخية واجتـماعية محـددة. أن نعتبر المـوسيقى الشعبية ـ على سبيل المثال ـ أمراً لا قيمة له، وألّا نوليها تلك الأهمية بفـاعليتها الاجتـماعية أو نفرض عليها التطبيع بمعطيات موسيقية من منشأ حضاري آخـر مغايـر، هذا يعني اغتصـاباً. وبذلك نجعلها غريبة عن ذاتها فيما نتغرّب نحن كموسيقيين، نتغرّب نحن في عملية سيطرتنا وهيمنتنا واستبدادنا بتراثنـا الشعبي. إضافـة إلى ذلك فنحن نحصر الثقـافة في المنتـوج الأدبي المنظّم الذي يتخذ شكلاً جمالياً إن كان لغة أو لوناً أو لحناً أو طقساً. . . إلى مـا هنالـك. هذا الاجتزاء هو انتقائية لا يبررها سـوى ذوق وميل فئـة قليلة من الناس. نتعـدى بهذا الاجـتزاء على حق كل إنسان آخر بالنسبة إلى وظيفة وخصوصية المثقف، بخاصة المثقف العربي. لست أراها منحصرة في الانتاج الثقـافي وحده، أعتقـد أن لحمتها مـع الواقـع الاجتماعي هي مـبرر وجودنا، وهي التي تعطي ـ هذه اللحمة ـ الثقافة شكلها الجمالي وشكلها الإنساني، أي بكلام آخر، التزامها الذي يبرر وجودها من الداخل. لا أقصد هنـا تطبيـع الثقافـة من أجل خـدمة المجتمع، كما هو بيّن بأني لا أقول بمقولة الفن من أجل الفن. ذلك مفروغ منه. وإنمـا أقصد اللحمـة التي تربط الثقـافة في منشئهـا، في وظيفتها وفي هـدفها ارتبـاطاً بـواقعهـا الاجتـماعي وبـوجودهـا الاجتماعي، هي مـا يمكن أن نسميه هنـا عضويـة الثقافـة، وبـالتـالي، عضـويـة المثقفين.

وهناك أمر آخر: الثقافة هي جزء من الانتاج الايديولوجي ومن التشكيلة الايديولوجية للمجتمع. هكذا أرى موضوعة الثقافة، النتاج الايديولـوجي ليس نكرة، أي لا طـابع لـه. فهو يحمل طابعاً محدداً، حينما ـ هنـا نعود قليـلاً إلى غرامشي ـ يـأخذ هـذا الناتـج الاجتماعي الايديولوجي طابع الهيمنة على المجتمع، ويكون ملتزماً بقضايا الأكثرية. وهنا يمكننا أن نتكلم عـلى الهيمنة الثقـافية التي كـان يتحدث عنهـا غـرامشي، والمثـال التـاريخي لـديـه هـو مشكلة الفلاحين في جنوب ايطاليـا. أبناء هؤلاء الفـلاحين كـانوا يـذهبون إلى العـاصمة، يشتغلون ويتوظفون ويعودون فقط كسيّاح إلى جنوبهم. ويسميهم غرامشي الخَـوَنة، لأنهم يعملون عـلى تـوطيد أواصر التحكّم في العـاصمة، أي تحكّم الفـلاحين. وهـذا ما يحصـل لكـل مثقف لا يضع ذاته وثقافته في منشئه لخدمة طبقته وفئته الاجتماعيـة، مقدّراً بـأنه ـ هـو ـ ليس القائـد، القـائم مقام هؤلاء الـذين نشأ عنهم وينتمي إليهم. ولا يجـوز ـ هنا يـأتي الفرقَ بـين النخبـة والمثقف العضوي ـ أن يحتل المثقف في الواقع الاجتماعي دور النخبة، دور الانسان ذي المركز المتميز، وإنما يبقى في وظيفته هذه، محافظاً على النتاج الثقافي الايديولوجي لـلآخرين، عـاملاً على توعيـة ونشر وتوجيـه هذه الأجـواء التي ينتمي إليها، وواضعـاً كل مـا بقدرتـه، أي ذاته كاملة، كفاعل اجتماعي في خدمة ماهية الثقافة الحقيقية.

مثقفنا العربي، اليوم، لا يقوم بـوظيفته لأنـه خان مـوقعه الاجتـماعي ووضع نفسـه في موضع النخبة، فأغري وأغرته أوساط متعددة وغرّبتـه عن البعض منها. هكـذا أفهم مشكلة العقـول المهاجـرة، هكذا أفهم التفـاف كثير من المثقفـين حول السلطة، هكـذا أفهم غيـاب

الـوعي الاجتماعي والثقـافي والانسـاني والقيمي والـديني، أيضـاً، لـدى طبقـات بسيـطة من الشعب.

● في ما ذكرته حول الثقافة الشعبية، هناك بعض المثقفين العرب لهم رأي مسبق ازاء هذه الثقافة الشعبية ويرفضونها بالمطلق، فيـما هناك آخـرون يقبلونها بالكـامل عـلى اعتبار أنها نتاج الشعب، بينما بعض ثالث، أو رأي ثالث، يـرى ضرورة دراستها، وأخـذ ما هـو ايجابي فيها على اعتبار أنها تتضمن، كذلك، أشياء سلبيـة قد تكـون متناقضـة مع مصلحـة الشعب العربي نفسه. كمثال على ذلك، هناك في المغرب العربي ظـاهرة زيـارة الأضرحة (أوليـاء الله) من قبل فئات شعبية واسعة، وتتخذ هذه الزيارة طـابع تقـديس الأضرحة وعبـادتها. وبمـا أن ظاهرة الثقافة الشعبية في هذا الجانب جد سلبية لما تحمله من دلالات ايديولوجية تخدم الواقع السائد، فما هي بالنسبة إليك الرؤية المنهجية التي بها يمكن الاستفادة من الثقافـة الشعبية دون السقوط في جوانبها السلبية؟

○ نستبعـد بـالـطبـع الثقـافـة الشعبيـــة كمصـدر من مصـــادر الـدراســات الإنسيـة (الانثربولوجيا) ولا نتكلم عليها هنا. إذا عدنا إلى ما أراه الفكرة الأساسية في مفهـوم الثقافـة الشعبية باعتبـارها نتـاجاً اجتـماعياً لـه خصوصيتـه التاريخيـة، نشأ في أوضـاع معينة، عنـدئذ بإمكاننا أن نعود إلى هذه الثقافة الشعبية بمتطلبات مرحلة تطور الوعي الاجتماعي لدينـا، فلا نعمل وكأن الثقافة الشعبية أمر جاهز قائم بحد ذاته، نتبناه أو نرفضه، وإنما ندخل إلى الثقافة الشعبية بذلك الوعي وبتلك الضرورة التي تحتمها علينا أوضاعنا الاجتماعية المهيمنة لكي نرى هل بإمكـاننا تـطوير، هـل بإمكـاننا بـتر والتخلي عن. . أو اقتبـاس. . أو ابقاءهـا حيّة، لأن الثقافة الشعبية تحمل في جـذورها صـورة متكاملة عن مـرحلة تاريخيـة معينة مـرّت فيها هـذه الفئة، أو مرّ فيها هذا المجتمع. هذه الظروف التاريخية كما هي درجـة الوعي التي عـاش فيها الناس، اختلفت منذ مئة سنة، منذ خمسين سنة، لا، بل منذ عشر سنوات على ما هي عليـه اليوم. أن نعيد إلى الثقافة الشعبية قيمتها بأن نأخـذها كـما هي على عـلاّتها يصبـح نوعـاً من الفولكلور، والثقافة الشعبية ليست الفولكلور، التراث ليس قطع متحف توضـع لكي يعجب بها السيّاح، وإنمـا هي جزء من نـاتجنا الحضـاري. وهذا النـاتج الحضـاري توارثنـاه، ونحن الذين توارثناه، علينا، وبإمكاننا أن نطوره، أن نبتر منه ما لا يتماشى مع متطلبـاتنا الجماعية، لذلك، أعطيت صفة المجتمعي وليس الفردي. يجب ألا تبقى الموسيقى العربية لأذواق فـلان وفـلان من الفنّانـين لكي يقولـوا هذا جيـد، وهذا ليس جيـداً، اللباس الشعبي، الأسـاطير (. . .) ما ذكرته أنت كمثال (زيارة الأضرحة) في مرحلة من المراحل التاريخية السابقـة، يعتبر ذلك ضرورياً بالنسبة إلى هؤلاء الناس الذين يذهبون إلى «الولي». هل بامكاننا أن نتصور أن مجتمعاً كالمجتمع الدمشقي، أو مجتمعـاً كمجتمع الـدار البيضاء، أو مجتمـع أية مـدينة عـربية أخرى، وعى ما عليه ووعى متطلباته، ووضع أيضاً، ما سميته المشروع القـومي الحضاري؟ هل نتصور، والحـال هذه، أن نـدفع بـالناس إلى «الـولي» لكي يتباركـوا به، أو يـطلبوا إليـه الشفاء أو الصدَقة، أو ما إلى ذلك؟ إن الربط ما بين الوعي القابل المحرّك للمجتمع والناتـج من الوعي السابق، هذا أيضاً من مهمة المثقفين العـرب، الذين لا يضعـون أنفسهم خارج

هذه الثقافة ليحكموا عليها، وإنما يكونون ضمنها ملتحمين بها تلاحماً عضوياً، وطبقاً لدرجة وعيهم ووعي هؤلاء الناس معهم، يقومون بإحيائها أو بترها، وتطبيعها أو تطويعها.

الثقافة بالنسبة إليّ مشكلة أساسية في حياتنا الاجتماعية. وهنا لا بد من أن أقول كلمة ـ ربما ـ قاسية بالنسبة إلى الماركسية: ليست الثقافة ناتجاً أوتوماتيكياً عن الأوضاع الاقتصادية، فهي مرتبطة بها وليست ناجمة عنها. والتفريق ما بين البنية التحتية والبنية الفوقية في شرح هذه الأمور أعتقد أنه لا يؤدي إلى علمية كافية ومقنعة في فهمنا العامل الثقافي. العامل الثقافي كبنية ايديولوجية له ذاتيته، كما للتشكيلة الاقتصادية والتشكيلة الاجتماعية ذاتيتهما الخاصة. والتشكيلات الثلاث هي على ترابط بعضها ببعض، متداخلة ومتأثرة بعضها ببعض، لا شك في ذلك. اما أن نشرح ونفهم التشكيلة الايديولوجية وكأنها مجرد ناتج أو انعكاس ـ كما يقول بعض الماركسيين الأورثوذكسيين ـ للواقع المادي، فأعتقد أن مثل هذا الشرح لا يؤدي إلى فهم حقيقي لما هو الواقع الثقافي، ولما هو الناتج الثقافي.

● بالنسبة إلى مفهوم «الكتلة التاريخية» فإنها تعني لدى غرامشي الوحدة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية، ويميز في البنية الفوقية بين مستويين: مستوى يصطلح عليه بالمجتمع المدني، ومستوى ثان يصطلح عليه بالمجتمع السياسي. والملاحظ أن بعض المثقفين العرب يحاولون إسقاط مفهوم «الكتلة التاريخية» على الواقع العربي الاجتماعي والسياسي الراهن. هل في اعتقادك أنه يجوز اسقاط هذا المفهوم على واقعنا العربي، وبالتالي، ألا ترى أن البنية الفوقية العربية لا تتميز بشكل واضح بهذين المستويين؟

○ لم نبلغ بعد مرحلة وضوح هذا التمايز. وأوافقك الرأي على هذا الكلام. مشكلة «الكتلة التاريخية» ـ اسمح لي أن أعبّر عن فهمي لها بالكلام السابق ـ هي أن البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية، خاصة البنية السياسية، كما والبنية الفوقية الايديولوجية، لا يمكن فصلها فصلاً قطعياً عن بعضها البعض. وقلت سابقاً انها متداخلة ومتكاملة. اعتدنا ـ وهذا واقعنا العربي المعاصر ـ أن نعطي ضمن هذه الكتلة الأهمية الكبرى للعامل السياسي. وهذا ما يفسّر التضخم غير الطبيعي وغير المقبول، أيضاً، لدور الدولة والمنظمات السياسية في كل شيء على حساب البنية الاقتصادية من جهة والبنية الايديولوجية من جهة أخرى. وتمثل الكتلة التاريخية هو إعادة النظر في عضوية تداخل هذه المكوّنات الثلاثة للمجتمع، بحيث تأخذ البنية الايديولوجية مكانها، وبحيث تأخذ البنية السياسية مكانها في خدمة البنية الايديولوجية وفي خدمة البنية الاقتصادية. تضخيم الدولة والمنظومة السياسية من جهة، وتحجيم المنظومة الايديولوجية، وتشويه المنظومة الاقتصادية كما جرى في بلداننا العربية من الناحية المادية الاقتصادية، ذلك يؤدي إلى قناعتي بأن تطبيق مفهوم «الكتلة التاريخية» كما يراها غرامشي ـ والكلمة له ـ غير قائم في وطننا العربي حالياً. لا بد، هنا، من توضيحات متعددة كي لا يساء الفهم. لست من دعاة تنحية العامل السياسي والمنظمات السياسية، لكن بناء الدولة على منظمة سياسية يبعد كثيراً من الطاقات الاجتماعية، ثم يشوّه التطور الاجتماعي التاريخي، ثم يأتي ـ وهذا ما جرى في التاريخ ـ بالدكتاتورية حتماً. لا تفيدنا هنا

كلمة الدكتاتورية البروليتارية؛ لأن التاريخ أظهر لنا ـ وهذا ما فهمه مثلاً الحزب الشيوعي الايطالي ـ أن كلمة دكتاتورية البروليتاريا لم تعد مطابقة لواقع التطور الاجتماعي، لذا حذفت من دستور الحزب الشيوعي الايطالي. الخطأ في تضخيم البنية السياسية كامن حتماً في الدكتاتورية.

ملاحظة أخرى، وهي البنية الايديولوجية التي أتكلم عليها لا يمكن أن تحل محل البنية الاقتصادية، وهنا العلاقة الجدلية بين هذه البنى الثلاث. لا نتَصور أننا بتثقيف الشعب سنحل مشاكل الشعب. مثلاً، ليس بمحو الأميّة سنصل إلى الانتاج. هذا تصور، أيضاً، مشوّه للرابط الجدلي بين هذه البنى. وهذا ما حدث مع الأسف في واقعنا النفطي في الوطن العربي. فالتنمية الاقتصادية المطبّقة لا تؤدي حتماً إلى تنمية اجتماعية وفكرية، لذا نرى أن جهودنا الاقتصادية أدت إلى الزيادة في التبعية وفي استعباد الانسان العربي. ورغم كل ما صرف من البترودولارات ومن الجهود في سبيل التنمية الاقتصادية، لم يرافقها ـ مرافقة حثيثة جدلية متكاملة معها ـ ذلك التطور في البنية الفكرية والبنية السياسية. وبالتالي أصبحت تنميتنا الاقتصادية مشوّهة. وهذا ما نعانيه جميعاً. فـ «الكتلة التاريخية» في هذا المفهوم تحافظ على خصوصية كل بنية، وتعطي أهمية كبرى لتفاعل هذه البنية مع البنى الأخرى. والوضوح الفكري شبه معدوم حول هذه النقطة. الوضوح الذهني والفكري ووضوح الوعي حول هذا الترابط والتكامل بين البنى شبه معدوم. لذا ترى الجبهات متعددة ومتحاربة في وطننا العربي. من أين نبدأ وماذا نفعل؟

تطبيق مفهوم «الكتلة التاريخية» دون وعي واضح يؤدي إلى تهميش المجتمع، حتى في حالة ما إذا وصلنا إلى درجة تقدم مادي يسمح لنا بانتاج صناعة، على سبيل المثال، كالانتاج الياباني، فلن نصل إلى تقدم حضاري بمعنى «الكتلة التاريخية»، بمعنى هذا التكامل وهذا العامل الانساني الذي يتوخاه كل تطور حقيقي ويضحي هدفاً بذاته.

● على ذكر مسألة التبعية، نرى دائماً أن الحديث عنها يقود مباشرة إلى الحديث عن الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، فيما لا يجري الحديث كثيراً عن التبعية الثقافية بحيث تستبدل بحديث الغزو الثقافي، كأن التبعية محصورة فقط في الجانب الاقتصادي والسياسي، وأن الأزمة الثقافية العربية مصدرها الخارج/ الغزو. هل ثمة خلفية ايديولوجية وراء طرح كهذا، وبالتالي أين تكمن مظاهر وأسباب التبعية الثقافية؟

○ بودي في البداية، للاجابة عن هذا السؤال، أن أنفي شرعية استخدام كلمة أزمة وكلمة غزو. لأنهما في الواقع، يشكلان في نظري، برقعاً للتغطية على المشكلة الحقيقية التي نعانيها في وطننا العربي بالنسبة إلى الثقافة العربية. الغزو الثقافي لا يأتينا عن طريق كثرة المعلومات، ولا يأتينا عن طريق إغراق السوق العربية بالأدبيات والمجلات والجرائد والمعلوماتيات التي تأتينا من الخارج، بخاصة أننا في وضعنا المعاصر لا يمكننا أن نغلق أبوابنا على ما هو ليس بأيدينا وتتحكم به قوى أخرى خارجة عنا. وكثرة الندوات والصراخ القائم حالياً حول الغزو الثقافي الذي ما هو إلا عبارة، في نظري، عن عجز من يعتبرون أنفسهم

مسؤولين عن الثقافة، عجزهم عن فهم حقيقي لماهية الثقافة، سواء أولئك الذين يعودون بالثقافة العربية إلى ماضيها وتاريخها واعادة إحياء هذا الماضي والتاريخ كما كان سائداً، أو أولئك المحدثون الذين يريدون تطوير الثقافة العربية من خلال تطعيمها بثقافة أخرى. والموقفان كلاهما لا يفقه ما نعانيه من مشكلة حقيقية. هذا بالنسبة إلى كلمتي: الغزو والأزمة اللتين نتحدث عنهما. والأزمة في الحقيقة ليست أزمة أفراد، كما أنها ليست أزمة ثقافة أو حضارة. فتاريخنا الذي نحمله على أكتافنا منذ ستة آلاف سنة هو تاريخ حضاري. فالإنسان العربي قادر: . . وأثبت ذلك عبر التاريخ. المشكلة اجتماعية قبل أن تكون ثقافية. وبما أن المشكلة اجتماعية فلها ارتباط وثيق بالأزمة الايديولوجية وأزمة الفكر إن صح هنا استخدام تعبير أزمة على مستوى الفكر.

بودي أن أوضح ذلك أكثر: الإنسان العربي الذي يحرم من إمكانية تحقيق ذاته ـ أعني بالتحديد كل ما تحتويه هذه الذات ـ ليس هو في أزمة من ذاته، ليس من مشكلة بسبب ذاته، وإنما بسبب من يخنق هذه الذات ومن يضيّق عليها ويفرض على هذا الإنسان أطراً لا يقنع بها، لأنها غير مقنعة، ولا تشبعه كما لا تشبع غيره، ولا تعطيه ذلك الأفق الذي عليه أن يجده لكي يتمكن من تحقيقه، فيجده مفتوحاً أو مغلقاً، كما يريد الآخرون، وليس كما يريد هو. أعتقد أن المشكلة هي مشكلة الحرية. فكلمة أزمة ثقافية تغطي في منظوري مشكلة الحرية. وكلمة غزو ثقافي تغطي في منظوري عجز من نصّب نفسه متحكماً في الأوضاع. المسألة الثقافية لسنا عاجزين عن تحقيقها كما ذكرت. ولكن تنقصنا المعطيات الأساسية لذلك. والمعطى الأساسي هو الحرية. لا أعني بالحرية أن تفعل ما تريد أو تذهب إلى حيث تريد، ولا أفهم، بذلك، أن تنتج ما تريد. الكمّامة التي توضع على فم كل انسان عربي ـ وليس على المثقف فقط ـ هي صلب المشكلة الثقافية وأساسها. وبدل أن نواجه المشكلة الحقيقية التي هي مشكلة ذاتنا، نواجهها باسقاط هذه المشكلة على ما يمكن أن يلبسها، من الخارج، من مبررات وجودها، فنلجأ عندئذ إلى الغزو الثقافي من الخارج، نلجأ إلى أزمة الثقافة من الداخل. نلجأ إلى تلك المفاهيم التي أصبحت في وغينا ـ هي في حقيقتها قائمة ـ فارغة من محتوى حقيقي كالصهيونية والامبريالية. وهذا ما قلناه في بداية الحديث. إن الشعارات التي تطرح، ليس فقط على المستوى السياسي أو الاقتصادي» مثل التنمية أو ما إلى ذلك، أصبحت فارغة لأنها أهملت الانسان في حريته وهي بذلك فارغة من التطبيق. هنا أريد أن أورد مثالاً: ما يسمى عجز اللغة العربية في تأدية متطلبات العلوم في واقعنا المعاصر، هذه التغطية في عجز علمائنا اللغويين أو في تعصب بعض العلماء الآخرين في تطوير اللغة العربية وهي قادرة في منطقها، في صرفها وفي نحوها على استيعاب جميع العلوم، يرى هؤلاء أن الحفاظ على الماضي وعدم ادخال اشتقاقات إليها، مثلاً، تتماشى مع اشتقاقات اللغة العربية، يقتضي التمسك بطهارة ونقاء اللغة العربية، في حين أن الطرف الآخر يلجأ إلى استيراد تلك المفاهيم والمصطلحات من اللغة الأخرى دون أي مبرر. فبدل أن نجابه اللغة العربية ككائن حيّ نفرض عليها ونستنتج من امكاناتها ما يتلاءم مع متطلبات عصرنا، نادي بنقاء اللغة العربية أو ننادي باستخدام لغات أوروبية أو لغات أخرى في مجال العلوم.

المشكلة ليست إذاً في اللغة العربية، كما أنها ليست مشكلة الإنسان العربي وإنما هي مشكلة أولئك الذين ينصّبون أنفسهم حكاماً على حرية وحياة اللغة العربية، كما ينصبون أنفسهم حكاماً على حياة الانسان.

● بالنسبة إلى نماذج وأشكال التنمية التي طبقت حتى الآن، وبالشكل الذي تعرضت فيه للإخفاق باعتراف الكل، ما هو تقويمك لهذه النماذج؟

○ تريد أن نتحدث هنا عن التنمية الاقتصادية أم التنمية الاجتماعية؟

● التنمية على كل المستويات اقتصادياً أو اجتماعياً.

○ بهذه الشمولية أريد أن أقول كلمة خارج السؤال وهي مصطلح «العالم الثالث» أو الدول النامية. هذا المصطلح، أعتقد أنه، فرض علينا فرضاً كي نقول إن جميع البلدان العربية تعتبر من بلدان العالم الثالث وأرى شخصياً أن مصطلح «العالم الثالث» ومصطلح «الدول النامية» فُرضا علينا من الخارج والداخل. فرضا علينا من الخارج من أجل تغطية استخدامنا واستغلالنا، مرة أخرى، بطرق أكثر مرونة في استبداديتها، لكي يوهمونا أنه لم يعد هناك استعمار وإنما التنمية هي التي حلت محله في بلاد العالم الثالث؛ وفرضت علينا من الداخل من أجل تبرير التحكم والتعسف في المجتمع، لكي يسمح باسم التنمية التحكم في الانسان العربي وفي معطيات البلاد، ولكي يفرض ممن يرون أننا متأخرون، المبرر، الذي أراه في مجتمعاتنا حالياً، لتلك العمليات المفاجئة الدخيلة على التطور الاجتماعي السليم، الذي يرغبه الناس لأنفسهم. هذا التدخل المفاجىء لا يبرره سوى القول، نحن بلدان نامية علينا أن نمشي، مثلاً، بالعصا كما يقال. هذا بالنسبة إلى مفهوم «عالم ثالث»، «بلدان متأخرة»... الخ.

بالنسبة إلى التجارب التنموية التي جرت على مختلف الصعد، كالتنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية والتنمية الادارية، أيضاً هي جزء من التنمية الاجتماعية، أرى أن غياب العامل الانساني الفعال الذي من أجله تصنع.. وغياب الإنسان في مرحلة اتخاذ القرار وفي مرحلة التنفيذ، كما في مرحلة الاستثمار هو الذي أدى إلى إخفاق مشاريع التنمية في الوطن العربي. يضاف إلى المحاولات التي كانت وراء مشاريع التنمية، محاولات ربط الوطن العربي بمراكز خارج هذا الوطن. ونجحت في ذلك، بخاصة في المجال الاقتصادي، ففشل المشروع التنموي. نعم،. أغرقت المشاريع بالتقانة وأغرقت بمعلومات وخبراء من ناحية، ولكن، من ناحية أخرى، أفرغت هذه المشاريع من الاستقلالية ومن الاعتماد على الذات. وهذا ما يفسر لنا غياب مثقفينا ومهندسينا وعلمائنا عن معظم ما يتم في مشاريع اقتصادنا، فنأتي باليابانيين وبالأمريكيين وبالفرنسيين وبالالمان... إلى ما هنالك، لكي يقوموا هم بإنشاء مشاريعنا التنموية وحتى بتشغيل هذه المشاريع. وهذا أدى وسيؤدي إلى إفشال المشاريع التنموية الاقتصادية ـ قدراتنا المالية والاقتصادية واستغلالها من قبل غيرنا. ظاهرياً هي من أجل خدمة إنساننا، ولكن فعلياً هي من أجل إعادة ربطنا ـ كما كنا في السابق ـ بمراكز ومحاور غير

محاورنا. لربما يصل مجتمعنا العربي إلى درجة من الوعي في هذا الخصوص، ولقد بدت مؤشرات حول ذلك لوضع استراتيجيا عربية لتنمية العلوم. البلدان العربية تعمل على هذا المشروع وقد خطت خطوات كبيرة في هذا الإطار.

● سبق أن ذكرت أن في الأزمة الثقافية العربية ثمة غياب لبعض العناصر التي من دونها لا يمكن استنهاض الموقف الثقافي المطلوب. وذكرت في هذا الجانب غياب الحرية والديمقراطية وغياب المشروع الثقافي القومي العربي. بالنسبة إلى المشروع القومي الحضاري ثمة اجتهادات بهدف اعطاء مشاريع قومية حضارية. وحتى الآن ما زالت مطروحة للجدل ولم تستكمل الشروط لتبنّيها والنضال من أجل تحقيقها. في تصوّرك ما هو المشروع القومي الثقافي والحضاري الذي تراه مناسباً لتطوير أمتنا العربية واستنهاض موقفها لتجاوز مشكلاتها؟

○ هناك من يرى أن المشروع الحضاري العربي يجب أن يكون اسلامياً. أنا أوافقه الرأي على ذلك. إلا أن كلمة اسلامي، هنا، لا يمكن أن تكون ـ إذا أرادت أن تكون صفة للمشروع أو مقوماً من مقومات المشروع الحضاري ـ في نظري كلمة تعني إطاراً محدداً يتحرك فيه الانسان ولا يمكن أن يتحرك إلا داخله. صفة الاسلامية هي صفة تحررية للإنسان تأخذ طابعاً إسلامياً، إلا أنها إذا أصبحت أسراً لإرادة الانسان وقمعاً له، فإنها تقتل الإنسان. بهذا المعنى أفهم أن المشروع الحضاري العربي يجب أن يكون علمانياً ـ أقول بهذا المعنى كذلك ـ المشروع الحضاري العربي الذي لا بد من أن يكون ديمقراطياً. لا أعني بكلمة ديمقراطي، هنا، أن يأخذ شكل الحكم الديمقراطي. قد يكون في شكل حكم ملكي، مثلاً تحقيقاً للديمقراطية أكثر مما هو في تحقيق شكل الديمقراطية الشعبية. الديمقراطية التي تبيح للإنسان ممارسة حقوقه كاملة هي ما أعنيه بالمشروع الديمقراطي. وعلى المشروع الحضاري العربي أن يكون ديمقراطياً، أي أن يكون حراً يعطي الانسان امكانية تحقيق حريته. للمغلوب حق في تكوين التاريخ، وبالتالي للفقير، ولذلك الإنسان الذي لم تتح له الفرصة ولم يسمع بعد صوته في صنع التاريخ العربي. لذلك على المشروع الحضاري العربي أن يبنى على أساس تاريخي يوظف في التاريخ في خدمة الإنسان، ويتيح إمكانية صنع التاريخ العربي على يد الإنسان العربي. والتاريخ العربي هو تاريخ العرب. ومن هنا أفهم كلمة عربي، أي كل إنسان عربي.
ولا بد للمشروع الذي يجب أن يكون ـ الذي تكلمت عنه سابقاً ـ حضارياً، من صفة العربية. وكلمة حضاري تعطيه صفة الانسانية الشاملة (Cosmopolitique). نحن بطبيعتنا في حضارتنا لسنا شوفينيين ولا عنصريين. ولا أعتقد أن ثمة عربياً يرى أنه بصفته عربياً هو أفضل من بقية الناس في دول أخرى، ولكن انفتاحنا على الحضارة الانسانية يتطلب منا مساهمة حقيقية في هذا المشروع الإنساني الحضاري. يقنعني مشروع من هذا القبيل. إلا أنني أعلن أن تصوراً فردياً تسألني عنه كمشروع حضاري في خطوطه العريضة هو أمر فوق طاقتي.

القسم الثالث

دراسة حالات

الفصل الخامس عشر

دور الجامعات الإفريقية والعربية في التنمية الثقافية (*)

يوسف فضل حسن (**)

مقدمة

دور الجامعات الإفريقية والعربية في التنمية الثقافية في إفريقيا والوطن العربي جزء من التعاون العربي ـ الإفريقي الذي اتخذ شكلاً مؤسسياً ذا أهداف معينة وآليات محددة خلال العقدين الماضيين. والتعاون العربي ـ الإفريقي بهذه الصورة يمثّل مرحلة متقدمة من تاريخ طويل زاخر للعلاقات العربية ـ الإفريقية. وقد نتجت هذه العلائق من الجوار الجغرافي والتداخل السكاني والتبادل التجاري والتفاعل الثقافي. ولكي نحدد دور الجامعات الإفريقية والعربية في تطوير العلائق الثقافية ودعم التنمية الثقافية، يحسن أن نقف على جذور تلك العلاقات ونتبين مقومات التعاون العربي ـ الإفريقي في إطاره العام استناداً إلى تجربة الماضي وتطلعات المستقبل.

أولاً: جذور العلاقة بين الثقافتين الإفريقية والعربية

منذ آلاف السنين خرج العرب من شبه جزيرة العرب في هجرات واسعة متجددة إلى البلدان المجاورة لهم، ودخلوا في علاقات بشرية وحضارية مع أهلها. وكان جدب الجزيرة العربية وغلبة الصحارى عليها، سبباً في جعلها منطقة طاردة، ومن ثم نزح منها الكثيرون إلى السواحل الإفريقية، وكان نصيب الحبشة من هذه الهجرات كبيراً. وفي الوقت نفسه تعرّضت

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٥٧ - ٧٣.

(**) جامعة الخرطوم.

مصر والصحراء الشرقية لمؤثرات مماثلة، وقيل إن بعض المؤثرات الحِمْيَرِيّة قد بلغت بلاد المغرب.

وربما كانت الصلة بين سكان جزيرة العرب وساحل إفريقيا الشرقي أقدم مما ذكرنا. ذلك أن شدّة التشابه العرقي واللغوي بين الشعوب الإفريقية الناطقة باللغات الحاميّة أو الكوشية (مثل الصومال والقالا والعفار والبجة)، والشعوب الناطقة باللغات الساميّة كالعرب والأحباش جعلت بعض الباحثين يرجحون أن هاتين المجموعتين كانتا تعيشان في موضع واحد، وربما تنتميان في أصولهما البعيدة إلى شعب واحد. وتؤكد هذه الصلات العرقية واللغوية أيّاً كانت درجتها، بين سكان جزيرة العرب وقاطني سواحل إفريقيا الشرقية، أن تبادل التأثير الثقافي بين المجموعتين ذو جذور عميقة.

وكان يدعم هذه الصلات نشاط تجاري واسع نبع من موقع بلاد العرب الاستراتيجي حيث نشط العرب في التجارة الخارجية عاملين عليها أو ناقلين لها على «سفن الصحراء» والمراكب الشراعية.

لم تكن جزيرة العرب خلواً من المؤثرات الإفريقية، فقد اخترقت إفريقيا المجال العربي قبل ظهور الاسلام، حين غزا الأحباش اليمن، ومن ثم وجدت الديانة المسيحية دعماً من الأحباش في تلك المنطقة. وهكذا ساهم الأحباش الذين وفدوا إلى جزيرة العرب أحراراً وأرقاء، وكذلك العرب الذين ذهبوا إلى الحبشة بقصد التجارة أو الهجرة، في نقل بعض السمات الثقافية الحبشية الإفريقية إلى بلدان العرب؛ فقد وجدت بعض الألفاظ والمصطلحات الحبشية طريقها إلى اللغة العربية نتيجة هذه الاتصالات. ومما يذكر أيضاً في هذا المقام الأثر الكبير الذي تركه الأحباش وغيرهم من شعوب إفريقيا في صناعة الغناء في جزيرة العرب[1].

وقد ازدادت تلك الصلات نمواً، واتسعت دائرتها، وقويت فعاليتها بعد ظهور الاسلام، الذي أعطاها دعماً روحياً، وسنداً سياسياً، ونسقاً ثقافياً.

فعند ظهور الاسلام هاجر نفر من أصحاب النبي محمد ﷺ من مكة إلى الحبشة فراراً بدينهم حيث وجدوا الحماية عند ملكها.

وبعد موجة الفتوحات الاسلامية التي اخترقت شمال إفريقيا توالت الهجرات العربية، وفتح المسلمون صفحة جديدة في تاريخ العلائق الثقافية بين العرب وجيرانهم الأفارقة.

فارتكزت العلائق الثقافية الجديدة على غلبة العقيدة الاسلامية، وانتشار اللغة العربية وتمثُّل النسب العربي. وقد غلبت الثقافة العربية على الشمال الإفريقي حتى صارت تلك

---

(١) يوسف فضل حسن، «تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة وبين وسط وشمال شرقي افريقيا من جهة أخرى،» في: يوسف فضل حسن (معدّ)، **العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥)، ص ٣٣ - ٣٩.

المنطقة جزءاً لا ينفصم عن الوطن العربي والعالم الاسلامي، بل صارت تضم أغلبية العرب في يومنا هذا.

وقد ارتبطت الدول المتعاقبة على هذه المنطقة، بسبب موقعها الجغرافي، ارتباطاً وثيقاً بالكيان الافريقي تؤثر فيه وتتأثر به حضارياً واقتصادياً.

وتدفقت المؤثرات الاسلامية والعربية من الشمال الإفريقي عبر الصحراء الكبرى إلى بلاد السودان الممتدة عبر أرض السفانا (المفازة ـ سهل كثير العشب)، حيث نشأت الممالك الاسلامية، وازدهرت الحضارة الاسلامية ذات السمات السودانية. وكان قِوام تلك النهضة السكان الأصليون من الأفارقة الذين تبوأوا الزعامة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية بعد أن تشبّعوا بروح الاسلام.

تكررت هذه التجربة في شرق إفريقيا التي خالط العرب فيها السكان الوطنيين. ونتيجة تدفق المؤثرات الاسلامية غلب الاسلام على معظم الجزء الشمالي من القارة الافريقية؛ وصار المسلمون يمثلون مركز ثقل سياسي مهم في القارة لما كان لهم من دور بنّاء في تاريخ المنطقة. وظل المسلمون الأفارقة على صلة وثيقة بالوطن العربي بفضل العلائق الدينية والثقافية والاقتصادية. وقد أخذ هذا التواصل أنماطاً مختلفة لعلّ أولها، تدفق أعداد كبيرة من الأفارقة المسلمين لأداء فريضة الحج عاماً بعد عام، وثانيها، توافد أعداد المسلمين للاستزادة من العلم في المعاهد المنتشرة في مصر والحجاز واليمن وسوريا والمغرب. وقامت مراكز الاشعاع الاسلامي في تمبكت ـ أو تمبكتو ـ وجني بدور رائد في التواصل العلمي بين رصفائها، في القيروان وفاس والزيتونة والأزهر ومكّة المكرّمة والمدينة المنورة.

كما أدلى العلماء بدلوهم في بناء صرح الحضارة الاسلامية، فحقّقوا تواصلاً في الأخذ والعطاء: تواصلاً يرتكز على وحدة الفكر الاسلامي، وينطلق من سيرورة اللغة العربية، لغة العبادة والتجارة والاتصال بين الحكومات. وقد ساهم جهد هؤلاء العلماء، ورحلات الدارسين والحجيج في تنمية التلاحم العاطفي بين اتباع العقيدة الاسلامية في بلاد العرب وإفريقيا؛ كما ساهمت المعاملات التجارية الواسعة في تدعيم هذه العلائق وأمّنت وضع المنطقتين الاستراتيجي في الاقتصاد العالمي في ذلك الوقت. وقد تم هذا التواصل في حرية تامة وفي مناخ غلب عليه تبادل المصالح، اقتصادية كانت أم ثقافية[٢].

ويرى بعض الباحثين أن التفاعل الذي حدث بين إفريقيا (السوداء) والوطن العربي لم يكن متوازياً، إذ إن إفريقيا كانت «مخترقة ثقافياً واقتصادياً»، ومن ثم لم يكن للأفارقة دور مماثل للدور العربي[٣].

---

(٢) يوسف فضل حسن، انتشار الاسلام في افريقيا (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ٢ - ١٧.

(٣) Ali A. Mazrui, *Africa's International Relations: The Diplomacy of Dependency and Change* (Boulder, Colo.: Westview Press; London: Heinemann, 1977), p. 146.

لكن هذا الرأي يهمل الأثر الذي أحدثه الترابط الجغرافي بين المنطقتين، وما نتج منه من تفاعل عرقي وتلاقح ثقافي وتكامل اقتصادي، وينسى الدور الذي قام به الأفارقة، من بقي منهم في إفريقيا أو هاجر إلى بلاد العرب، في بناء الحضارة الاسلامية ومساهمتهم الثرة الواضحة في كل ذلك.

ويكفي أن نذكر منهم بلالاً الحبشي، الصحابي الجليل، أول مؤذن في الاسلام، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة ومحدثها. وقد بلغ بعضهم شأواً بعيداً في تمثّل ثقافة العرب ولغتهم كأبي نعامة مولى ابن سعد، والحيقطان، وكان شاعراً فحلاً وخطيباً لا يبارى، وكان منهم أيضاً عكيم الحبشي، وقد أخذ عنه علماء الشام. ومن أبناء الزنجيات عرار بن شاس القائد الشهير، ومنهم سعيد بن جبير، أعظم أصحاب عبد الله بن عباس في الحديث. وكذلك مسلم بن خالد الزنجي من علماء الطبقة الخامسة، ومنهم يزيد بن أبي حبيب، الذي تقلّد منصب الافتاء في مصر، وكان أبوه من سبي النوبة.

ومن علماء الحبشة الذين عاشوا في مصر وأثروا الحياة الفكرية، الإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢)، والمحدث الزيلعي جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد (ت ١٣٦٢)، والشيخ علي الجبرتي الصوفي (ت ١٣٩٣)، والشيخ اسماعيل بن سودكين الجبرتي، ومنهم عبد الرحمن الجبرتي الجد السابع لمؤرخ مصر عبد الرحمن (في القرن التاسع عشر).

ومن مظاهر التواصل التي ربطت بين مصر وبلاد الحبشة انتشار المسيحية في الحبشة على يد بعض تجار مصر. ومنذ القرن الرابع الميلادي وحتى منتصف القرن العشرين ظل بطريق الاسكندرية يبعث بمطران مصري، ليرأس الكنيسة الحبشية. وقد عمل المطارنة المصريون على دعم المذهب الأورثوذكسي وترجموا كثيراً من الكتب الدينية من القبطية إلى اللغة الأمهرية.

وكان للموالي والرقيق دور رائد في دعم هذا التواصل، ففوق مساهماتهم في الحياة العلمية والفكرية والفنون ـ وخاصة الغناء ـ (مثل ابن مسجح وزرياب) بلغ بعضهم درجة رفيعة في الحياة العامة: فقد استخلف الخليفة أبو جعفر المنصور على أرمينيا رضيعه يحيى بن مسلم بن عروة. ومنهم كافور الأخشيدي الذي ظل يدير شؤون مصر بحكمة بضع سنوات في القرن العاشر. وانفرد بنو نجاح، وهم من أصل حبشي أو نوبي، بحكم زبيد في اليمن من عام ١٠١٣ إلى ١١٥٠. وكان منهم علماء فضلاء وشعراء فصحاء مثل مؤلف كتاب المفيد من أخبار زبيد[٤].

وعندما قوي الوجود الاسلامي في المنطقة الممتدة من اقليم دارفور في سودان وادي النيل شرقاً حتى المحيط الأطلسي غرباً، نشأت مراكز كثيرة للثقافة العربية الاسلامية، أهمها

---

(٤) حسن، «تبادل التأثيرات الثقافية بين الحجاز واليمن ومصر من جهة وبين وسط وشمال شرقي افريقيا من جهة أخرى،» ص ٤٤، ٥٣، و٥٨ وما بعدها.

في تمبكتو التي اشتهرت بعلمائها، وحرص أهلها على اقتناء الكتب. وكان ملوك تمبكتو يرعون العلم ويشجعون العلماء ويغدقون الرواتب عليهم. وفي تمبكتو تحققت عملية التفاعل والتداخل العضوي الحضاري وتبادل المعارف الانسانية بين جنوب الصحراء وشمالها، أو بين السودان الغربي والشمال العربي. وفي جامعة تمبكتو تخرّج علماء أفذاذ اشتهروا بمساهماتهم الفكرية في مختلف العلوم الاسلامية مثل أحمد بابا التمبكتي مؤلف نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ومحمود كعتي صاحب تاريخ الفتاش وعبد الرحيم السعدي مؤلف تاريخ السودان.

وخير ما يعكس قوة التأثير الافريقي وأهميته في الحضارة الاسلامية والثقافة العربية دور أحمد بابا عندما توفر للتدريس لعقد من الزمان في مراكش. كان موسوعي المعرفة أحاط بكل معارف زمانه، وكتابه نيل الابتهاج سجل حافل للأعلام الأندلسيين والمغاربة والجزائريين والتونسيين والطرابلسيين والوطنيين من علماء بلاد السودان.

وقد هاجر العلماء العرب إلى تمبكتو وجني وغيرها من المعاهد الاسلامية في بلاد السودان ودرسوا فيها، كما دبجوا الكتب للحكّام لإرشادهم، ومنهم محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني الذي وضع كتاباً لحكام كانو، عن سياسة الملك في أواخر القرن الخامس عشر.

لما انتظمت حركة الاصلاح والتجديد في العالم الاسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر استجاب لها بعض علماء بلاد السودان وسعوا إلى بعث مجتمعاتهم بعثاً روحياً وخلقياً. وكانت هذه الطبقة من العلماء على صلة وثيقة ودراية بمنابع الفكر الاسلامي في الشرق والشمال. وعلى رأس هذه الطبقة الشيخ عثمان بن محمد فودي الفلاني، العالم الجليل الذي ألّف نحواً من تسعين سفراً في شتى ضروب العلوم الاسلامية؛ وقاد حركة الجهاد في منطقة نيجيريا، حيث أنشأ خلافة صكت أو سوكتو. وكان عطاء عمّه عبد الله وابنه محمد بلو في مجال العلوم وادارة الخلافة الصكتية كبيراً. وقد تطرقت مؤلفات هؤلاء العلماء الثلاثة، التي كتب جلّها باللغة العربية، إلى أصول الدين والتصوف والفقه والتفسير والنحو والصرف والتاريخ والسياسة. ولم يقتصر أثرهم الثقافي في بلاد السودان، وإنما اتسع ليشمل الساحة العربية الاسلامية(٥).

وفي سيرة الشيخ صالح الفلاني العمري (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣) نجد ما يدل على الصلة الوثيقة التي تربط بين علماء غرب بلاد السودان ومراكز الاشعاع العلمي في البلدان العربية. ولد الشيخ صالح في فوتا جالون ـ التي تعرف بغينيا اليوم ـ وبعد أن نهل من المعارف الاسلامية في مسقط رأسه شد الرحال إلى موريتانيا للاستزادة من العلوم. ثم درس في

---

(٥) عبد الجليل التميمي، «مساهمة أحمد بابا التمبكتي في الحضارة العربية الإسلامية،» في: أحمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص ١٢٩ ـ ١٣١ والسر سيد أحمد العراقي عبد الله بن فودى... الخ من علماء القرن التاسع عشر في: ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية، اشراف أحمد ابراهيم دياب (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٥.

تمبكتو، وأقام في تونس والقاهرة للغرض نفسه. ثم حطّ الرحال بالمدينة المنورة، ولما يتجاوز الحادية والعشرين، وفيها نهل من علماء الحجاز علوم الحديث والسيرة والعروض والتصوف، ثم تفرّغ للتدريس والتأليف.

وخير ما يدلّ على مكانته العلمية أنه أحد اثنين من علماء القرن الثاني عشر الهجري اللذين وصفهما العالم الهندي محمد أشرف الصديقي العظيماوي ضمن قائمة المجددين للإسلام، عقيدة وممارسة، على رأس المائة الثالثة عشرة[٦]. ولعل سبب وضعه في تلك المكانة الرفيعة يعود إلى موقفه المناهض للمذهبية وللأولوية التي منحها للحديث الشريف في اقرار الشريعة بحيث احتل موضعه كأحد الرواد المفكرين لحركة الحديث[٧].

ففي المدينة المنورة، كما يشير جون هنويك استطاع الشيخ صالح وغيره من العلماء الهنود أن يقوموا بدراساتهم وأبحاثهم، التي تعكس ظروف مجتمعاتهم المحلية في القرن الثامن عشر، في جو علمي ذي طبيعة عالمية تسوده رغبة ملحة في الحفاظ على الاسلام وتعزيز قيمه الأخلاقية والاجتماعية. وقد تأثروا في ذلك بتعاليم الإمام محمد بن عبد الوهاب. ولكن الشيخ صالح لم يشارك ابن عبد الوهاب في مناهضته الشديدة للصوفية. وكان لآراء الشيخ صالح صداها وأثرها في حركات التجديد التي اجتاحت القارة الافريقية في القرن التاسع عشر.

أردت بهذه الأمثلة المستقاة من بلاد السودان أن أبيّن، في شيء من التفصيل، مدى التواصل الفكري الذي يربط بين المعاهد العلمية، وكيف كان العلماء يتنقلون من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق، يتبادلون أسباب المعرفة، ويَسعَون لصنع الفكر المشترك الذي يدعم مسيرتهم الحضارية.

كانت اللغة العربية، وعاء الثقافة العربية الاسلامية، هي لغة العلم والتواصل الفكري. وظلت اللغة العربية تخدم العلائق التجارية والصلات الدبلوماسية في كثير من الأقطار الإفريقية حتى غلب الاستعمار الأوروبي على المنطقة في القرن التاسع عشر. وقد تبنّت اللغات الإفريقية الكبرى الحرف العربي ودخلت عالم التدوين والكتابة، وخلقت به انتاجاً رفيعاً. وإن بعض هذه اللغات كالهوساوية والفلانية واليوربا والسواحلية قد اقتبست، فوق استعمالها الحرف العربي، بعض الكلمات والمدلولات العربية مما دعم حركة التفاعل وقوّى أواصر التواصل.

لا شك أن الترابط الجغرافي، وحركة التواصل البشري والتفاعل الثقافي والاقتصادي بين العرب والإفريقيين، الذي ألمحنا إليه، لم يكن متوازياً بل اختلف من منطقة إلى أخرى.

---

(٦) ج. أوهنويك، «صالح الفلاني، تعاليم عالم افريقي غربي في المدينة،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الاسلامية، ص ٣١٥، ٣١٢، و٣١٧.

(٧) أما العالم الثاني فهو اللغوي والمؤرخ والفقيه مرتضى الزبيدي (ت ١٧٩١).

ويمكن تحديد محصلة هذا التفاعل، عند مطلع القرن السادس عشر في ثلاث مناطق جغرافية: **المنطقة الأولى** وتشمل الشمال الإفريقي بما فيه الجزء الشمالي من سودان وادي النيل، وهذه غلبت عليها الثقافة العربية الاسلامية، وصارت امتداداً طبيعياً لجزيرة العرب، وجزءاً من الوطن العربي. و**المنطقة الثانية** وتشمل منطقة السڤانا أو بلاد السودان الوسطى والغربية وساحل افريقيا الشرقي، وقد غلب الاسلام على هذه المنطقة عموماً، إلا أن درجة انتشار الثقافة العربية فيها كانت متفاوتة. أما **المنطقة الثالثة**، وهي باقي القارة الإفريقية فلم تبلغها المؤثرات الاسلامية إلا في حدود ضيقة. وقد أثّر هذا التباين في تاريخ التفاعل العربي ـ الإفريقي، وفي طبيعة مسار التواصل الثقافي بين الأمة العربية وباقي القارة، وفي تحديد رؤاها السياسية والاقتصادية، إلى درجة ما، بعد الاختراق الأوروبي للمنطقتين.

ثانياً: الاختراق الأوروبي لإفريقيا وبلدان العرب

بدأ التوغل الأوروبي في مطلع القرن السادس عشر عندما نجح البرتغاليون في السيطرة على مصادر التجارة الشرقية واتخاذ المحيط الأطلسي والمحيط الهندي وسيلة لنقل البضائع. وقد أدى هذا التطور إلى تهميش دور القوافل التجارية التي كانت تسير عبر البلدان العربية والجزء الشمالي من افريقيا، ومن ثم قلّت أهمية من يسيطرون على تلك التجارة.

بهذا الاختراق الأوروبي انتقل مركز الثقل الاقتصادي من الوطن العربي ومنطقة السڤانا في افريقيا إلى السواحل. وبمنتصف القرن الثامن عشر أو مطلع القرن التاسع عشر طوقت أوروبا الاقتصاد الإفريقي والعربي وحاصرته حتى صار جزءاً من الاقتصاد العالمي الذي أحكمت أوروبا السيطرة عليه، وصارت هي مركز ثقله خلال القرنين الأخيرين.

إن الموقع الاستراتيجي الذي تمتاز به البلدان العربية والقارة الإفريقية، وتماثل ظروفهما الاقتصادية كمعبر للتجارة الدولية، وكمصدر للمواد الخام، أوقعهما فريسة الهجمة الاستعمارية التي ابتدرتها أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر. وخلال العهد الاستعماري ـ الذي جثم لأكثر من قرن من الزمان ـ دخلت شعوب المنطقتين دون تنسيق بينهما، في معارك طويلة للتخلص من وطأته.

ولعل أكثر العوامل إضراراً بالتواصل العربي ـ الإفريقي هو هذه السيطرة الأوروبية على المنطقتين بعامة، وعلى القارة الإفريقية بخاصة. ففي البدء عمدت أوروبا إلى فرض حضارتها ولغاتها، هادفة إلى صياغة انسان افريقي يرتبط بالحضارة الأوروبية تعبيراً وفكراً وديناً وأسلوب حياة، وسعت إلى إلغاء الحرف العربي، رمز التواصل بين المنطقتين، واستبدلت به الحرف اللاتيني. وعمدت الامبريالية الأوروبية، بعون الكنيسة المسيحية إلى الفصل بين المنطقتين بالتعتيم على تلك العلاقات وتشويه الحقائق التاريخية. وسعى الدارسون الأوروبيون إلى ابراز جوانب العداء بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، وإهمال عناصر التوافق بينهما؛ فشوّهوا صورة العربي ورمزوا له بـ «حامل السيف» لنشر الإسلام حيناً، وبـ «تاجر

الرقيق» حيناً آخر. ونجحت الدراسات الأوروبية في جعل افريقيا قسمين: قسم عربي مسلم يسكن شمال الصحراء، وقسم زنجي «وثني» - مسيحي يسكن جنوبها[٨].

كما لجأ الاستعمار إلى اضعاف المسلمين سياسياً وتقليل فعالية الإسلام في الحياة العامة. فعمد إلى تقليص الرقعة الواقعة تحت نفوذ المسلمين مباشرة، كما سعى إلى تحكّم القوانين الوضعية والأعراف بدلاً من الشريعة. وفي الوقت نفسه حدد قنوات الاتصال التي تربط بين مسلمي غرب افريقيا والعرب، ومنع استعمال اللغة العربية، الوعاء الفكري للتيارات السياسية المتداولة في الوطن العربي. واكتفى بالسماح بتدريس اللغة العربية في مستوى التعليم الأولي وفي حدود أبجديات الفقه الاسلامي وحفظ القرآن. ونتج من ذلك أن قلّت صلة الأقطار الاسلامية الواقعة في منطقة السفانا وغرب افريقيا بحركات التحرر العربية وبالإسلام كدين عالمي. وحددت السلطات الاستعمارية عدد الحجاج عاماً بعد عام. بل إن طرق المواصلات الحديثة، وعلى رأسها خطوط السكك الحديدية في غرب افريقيا، مثلاً، كانت تتجه نحو السواحل الجنوبية، مقلّلة بذلك دور طرق القوافل التقليدية التي كانت تسير عبر القارة من الغرب إلى الشرق أو نحو الشمال.

أدت هذه السياسات إلى إضعاف العلائق العربية - الإفريقية، وإلى تقليص الاتصال بين العرب والأفارقة المسلمين عبر القنوات التقليدية وعن طريق ما يكتب بالعربية، ومن ثم قلّ التفاعل الفكري بينهم إن لم يكن قد توقف تماماً[٩].

ثالثاً: بداية التعاون الإفريقي - العربي

لم تفق العلاقات الإفريقية - العربية من سباتها إلا في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين. ومع أن الصحوة الجديدة قد اعتمدت في بعض المناطق خاصة منطقتي «الترابط الجغرافي» والسفانا، على التلاحم الجغرافي والموروث التاريخي والانتماء الروحي، الذي يؤلف بين كثير من شعوب المنطقتين الإفريقية والعربية، فإن نضالهم الجسور ضد الاستعمار والتمرّد على التبعية والتخلف كان له أثر كبير في إذكاء روح التعاون.

وكان لحركة الوحدة الإفريقية Pan-African Movement - التي ابتدرها زنوج أمريكا، ثم نحت منحى افريقياً خالصاً بعد مؤتمر مانشستر عام ١٩٤٥ - دور فعال في اذكاء روح الوحدة الإفريقية. وقد وجد هذا البعث الإفريقي استجابة ضئيلة من ورثة الثقافة العربية -

---

(٨) يوسف فضل حسن، «دور الجامعات في تطوير التعاون الإفريقي،» جريدة الشرق الأوسط، ١٨ و١٩/٩/١٩٨٩.

(٩) J. F. Ade Ajayi, «The Impact of Colonialism on Afro-Arab Cultural Relations in West Africa,» in: Yusuf Fadl Hasan, ed., *Afro-Arab Cultural Relations* (Tunis: [n.pb.], 1985), pp. 59-72.

الاسلامية الغالبة على منطقة السفانا. ولكن تحقق بعض التأييد من فئتين أخريين أولاهما: من اتباع حركات الجهاد الاسلامية التي ظلت تستعر في تلك المنطقة وخير مثال لها الحركة الحَمَلّية، والفئة الثانية من الطلاب المسلمين الذين أفلحوا في إكمال دراساتهم في معاهد شمال افريقيا وجامعة الأزهر. وظلت هاتان الحركتان: حركة الوحدة الإفريقية وحركة الانتماء الإسلامي تدوران في فلكين منفصلين يتداخلان أحياناً، ولكن دون أن يكون للعروبة أو الثقافة العربية دور في ذلك(١٠).

وكانت ثورة ٢٣ تموز/ يوليو عام ١٩٥٢، بقيادة جمال عبد الناصر، نقطة التحوّل الأساسية في دعم العلاقات العربية ـ الإفريقية. وقد كشفت مساهمة مصر الفعّالة في دعم حركات التحرر الإفريقية وجه مصر الإفريقي. ووضح ذلك جلياً عندما حدّد عبد الناصر في كتابه فلسفة الثورة منطلق الثورة من الدوائر الثلاث: العربية ـ الإفريقية ـ الإسلامية. ويعني ذلك الاهتمام بالقارة التي تحتل فيها مصر مركزاً استراتيجياً، وتتشابك فيها الدائرتان الأخريان في تفاعل بنّاء(١١). وقوبل اتجاه مصر التضامني بفتور من بعض الزعماء الأفارقة، لأن مصر بلد عربي في المقام الأول، بينما رأى آخرون مثل الزعيم أولوو والرئيس سنغور ضرورة توحيد «افريقيا السوداء» قبل خلق جسور من التضامن مع افريقيا العربية(١٢).

أعطى مؤتمر باندونغ المنعقد في نيسان/ ابريل عام ١٩٥٥، الذي اشتركت فيه دول افريقية وعربية، الاتجاه التضامني بين الشعوب الإفريقية والعربية دفعة جديدة. فقد تقرر في ذلك المؤتمر حياد الدول المنضوية تحت لوائه، مدعمة بذلك نظرية الحياد الايجابي، ومؤكدة حقها المشروع في تقرير المصير والتحرر من ربقة الاستعمار.

وكان عام ١٩٥٨ نقطة تحوّل أخرى، فقد شهد ذلك العام اجتماع ثماني دول افريقية (بينها خمسة أقطار عربية ـ افريقية، هي مصر والسودان وليبيا وتونس والمغرب، وثلاثة افريقية هي اثيوبيا وغانا وليبريا) لمناقشة قضايا افريقيا. وفي ذلك المؤتمر أرسيت أسس التعاون الإفريقي بين الدول المستقلة في القارة، وقد شملت تلك الأسس معركة التحرير الإفريقية ومناهضة التفرقة العنصرية واقامة تعاون اقتصادي وسياسي وثقافي واجتماعي بين الدول المشاركة في ذلك المؤتمر.

توّج قيام منظمة الوحدة الإفريقية في عام ١٩٦٣ الجهود الثنائية لترسيخ حركة التعاون الإفريقي ـ العربي. وكان في مولد منظمة الوحدة الإفريقية دعم لجهود الجامعة العربية، التي أنشئت في عام ١٩٤٥، في هذا المضمار. وقد شهدت فترة الستينيات تقارباً بين المنظمتين من حيث التوجه الايديولوجي والسياسة الخارجية.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٣.

(١١) محمد محمد فايق، عبد الناصر والثورة الافريقية (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ١٨.

(١٢) عبد العزيز جلو، «سياسات الدول الافريقية تجاه الوطن العربي: دراسة عامة،» المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠)، ص ٨٥.

رابعاً: مراحل التفاعل الإفريقي - العربي

يمكن أن نوجز مراحل التفاعل الإفريقي - العربي في ثلاث مراحل رئيسية: اقترنت المرحلة الأولى بنمو حركات التحرر الإفريقي وانتهت بالحرب العربية - الاسرائيلية في عام ١٩٦٧. وقد تركّز التفاعل عملياً بين منطقتي «الترابط الجغرافي» - الدول العربية - الإفريقية وباقي افريقيا، وقد تمثّل في مساندة حركات التحرير.

شهدت المرحلة الثانية التي استمرت حتى حرب ١٩٧٣ تحوّلاً ملموساً في قطع كثير من الدول الإفريقية علاقاتها مع اسرائيل، وفي الوقت نفسه سعت الجامعة العربية، مستفيدة من امكاناتها النفطية، إلى خلق جسور تعاون سياسي واقتصادي وفني بين المجموعتين. وشهدت المرحلة الثالثة، التي استمرت حتى مطلع الثمانينيات، زيادة هائلة في امكانات الوطن العربي وانحساراً في امكانات القارة الإفريقية. وكانت نتيجة ذلك أن نشط التفاعل سياسياً واقتصادياً، وقد اتسمت هذه المرحلة بتأسيس أطر التعاون على مستويات مختلفة.

ففي ٧ آذار/ مارس ١٩٧٧ شهدت القاهرة انعقاد أول مؤتمر قمة افريقي - عربي. ودون الدخول في تفاصيل مداولات ذلك المؤتمر، يكفي أن نذكر أن **الوثيقة الأولى** (الإعلان السياسي) أكدت التزام المؤتمر بمبادىء عدم الانحياز وتأمين نظام اقتصادي عادل، وبيّنت الحاجة إلى تعزيز جبهة الشعوب الإفريقية - العربية في نضالها لتحقيق أهدافها واسترداد حقوقها المشروعة في نضالها ضد الصهيونية والأنظمة العنصرية.

واستهدفت **الوثيقة الثانية** (برنامج التعاون الإفريقي - العربي) وضع مبادىء عامة لإبراز التعاون بين المجموعتين في الميدان السياسي والدبلوماسي والاقتصادي والثقافي.

أما **الوثيقة الثالثة** اعلان التعاون الاقتصادي المالي، فتتكون من شطرين: **أولهما**، يؤكد الروابط التي تصل بين المجموعتين وتبين الخطوات الايجابية التي خطاها التعاون الإفريقي - العربي في عملية التنمية والتحرر، وهما أمران لا ينفصلان. **وثانيهما**، يقدم مبادىء عامة وتصورات طويلة المدى للتعاون الاقتصادي، ويعدّد المؤسسات المالية التي تدعمه.

ونذكر **الوثيقة الرابعة** (تنظيم العمل لتحقيق التعاون) الأجهزة المنوط بها تحقيق تلك الأهداف[١٣].

لا شك أن اعلان القاهرة يمثل منعطفاً هاماً في تاريخ العلاقات العربية - الإفريقية، ونموذجاً رائداً للتعاون بين منطقتين في العالم الثالث، فبقيام أجهزة التعاون خرج العمل الإفريقي من مرحلة التعاطف إلى النضج المؤسسي. وقد جسّدت أهداف اعلان القاهرة

---

(١٣) يوسف فضل حسن، «لمحات من آفاق التعاون العربي - الافريقي ودور مصر والسودان فيه،» ورقة قدّمت إلى: مجموعة أعمال مؤتمر الشباب البرلماني المصري - السوداني (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ٨٢ - ٨٧.

ووثائقه روح العصر وآمال العالم الثالث في عدم الانحياز وفي تبديل «النظام الدولي» الجائر بأوضاع أكثر عدالة وانصافاً (لدول العالم الثالث الفقيرة)، وبيّنت أيضاً اهتمامها بقضايا فلسطين والجنوب الإفريقي والتنمية الاقتصادية والتقدم(١٤).

يأتي هذا الجهد الإفريقي - العربي استجابة لدواعي التبصّر في مجال المصير المشترك، وفي محاولة الفكاك من هيمنة الغرب وتسلطه الاقتصادي والسياسي، حيث «تستشري الأنانية الصناعية وتنتكس عدالة التجارة الدولية، وتتمنّع التكنولوجيا عن الانتقال إلى دول العالم الثالث والتوطّن فيها، وينضب تدفق رأس المال»(١٥). ومن ثم نشأت الدعوة إلى النظام الاقتصادي العالمي الجديد المبني على التعاون بين دول العالم الثالث. وجاءت تجربة التعاون الإفريقي - العربي طرحاً عملياً للتعاون الأفقي بين دول الجنوب.

يرى بعض الباحثين أن تجربة التعاون عام ١٩٧٣ - ١٩٨٣ قد لازمها شيء من القصور، كما واجهتها بعض المعوقات، منها هيمنة الجانب الاقتصادي والمالي على أوجه التعاون الأخرى، كما اشتكى الأفارقة من تواضع نتائج هذا التعاون قياساً بالطموحات الإفريقية والقدرات العربية.

خامساً: مستقبل التعاون الإفريقي - العربي والجامعات

إن تجربة التعاون العربي - الإفريقي رغم ما اكتنفها من صعاب قد اكتسبت منذ عام ١٩٧٧ قواعد جديدة أضافت الكثير إلى ما أنجز من قبل. وقد اعتمدت هذه التجربة على فترتي المدّ الاسلامي العربي (الطويل)، والتعاون التحريري (القصير) الذي أعقب ثورة تموز/ يوليو. وقد ربط هذان الحدثان الهامان، بين الأفارقة والعرب على أساس وجداني وتفاعل حر. وحاول الأفارقة والعرب تعميق هذا التفاعل الحضاري، والتلاحم التاريخي، بسند مادي مرتكز على المصالح الفعلية والأهداف المشتركة للشعبين عبر مؤسسات التعاون العربي - الإفريقي منذ عام ١٩٧٧.

إن مهمة تصحيح مسار التعاون العربي - الافريقي تقع بالضرورة على عاتق طرفي العلاقة بصورة متوازية، وعليه يجب أن يعترف الطرفان بـ «الثقافة» ذات النمط الشمولي، كمكون من مكونات التعاون الإفريقي - العربي ويعطياها السند الضروري والدعم اللازم.

والثقافة بمفهومها الشمولي تعني كما يقول محيي الدين صابر: «مجموعة النشاط الفكري والفني في معناها الواسع، وما يتصل بها من مهارات أو يعين عليها من وسائل، فهي موصولة بمجمل أوجه

---

(١٤) عبد الملك عودة، «تقويم تجربة التعاون العربي - الافريقي،» ورقة قدّمت إلى: العرب وافريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٦٤١.

(١٥) الأمير حسن بن طلال، «كلمة الافتتاح الأولى،» في: المصدر نفسه، ص ١٨.

الأنشطة الاجتماعية الأخرى، مؤثرة فيها متأثرة بها، معينة عليها مستعينة بهـا، ليتحقق بذلـك المضمون الـواسع لها، متمثلاً في تقدم شامل للمجتمع في كل جوانب سعيه الحضاري: . .»[١٦].

وحتى تنمو العلاقات الثقافية نمواً مفيداً للعالمين الإفريقي والعربي، يحسن أن يكثّف التواصل الثقافي والفكري والاجتماعي بين المثقفين والعلماء في الندوات، وعن طريق تبادل زيارات الفرق المسرحية والعروض الفنية. ولا بد أن يواكب هذا الجهد، استقراء التراث واستلهام الماضي القريب وتحويله إلى قوة مستقبلية بنّاءة في عملية النهضة والتعاون الثقافي[١٧]، ومن ثم تتجلى ضرورة استقطاب التعاون المباشر بين الجامعات والجمعيات والاتحادات الأدبية لتقديم معارفها ورؤاها لتأصيل التلاحم وتأكيد الأرضية المشتركة لصياغة استراتيجية التعاون الإفريقي ـ العربي[١٨]، بما فيه التنمية الثقافية.

من أجل كل ذلك برزت الدعوة إلى ابتداع نظام ثقافي جديد، يرتكز على النشاط الجامعي، ويدعم دوره في تطوير التعاون العربي ـ الإفريقي: استكمالاً لبعض مظاهر الحوار الدائر، وعملاً على خلق تعاون وتقارب بين المثقفين الأفارقة والعرب، بهدف استكشاف آفاق تتسع باستمرار للتعاون المشترك، وتحقيق ترابط واعٍ يخلق القاعدة الفكرية المناسبة، ويهيىء المناخ السليم والكفيل بخدمة مصالح العرب والأفارقة كوحدة بشرية متكافئة على صعيد جغرافي متلاحم.

يتضح من عرضنا الموجز لمسار العلاقات الإفريقية ـ العربية أن التعاون في المجال الثقافي لم يدخل الإطار المؤسسي إلا مؤخراً وفي حيّز ضيق.

ففي فترة البعث الوطني قامت الحركة الثقافية الإفريقية، ذات التعبير الفرنسي ـ الزنجي، بسلسلة من اللقاءات، أهمها مؤتمران عقدا في روما عام ١٩٥٦، وفي باريس عام ١٩٥٩. ثم توالى نشاطها في إطار الجمعية الثقافية ومجلة **الحضور الإفريقي** Présence Africaine. وامتد ذلك النشاط إلى لقاءات مع مثقفي المستعمرات البريطانية. وشهدت الجزائر عام ١٩٦٩ انعقاد الملتقى الثقافي الإفريقي الذي أمّته نخبة من المثقفين من افريقيا والوطن العربي. ومضت التيارات «الافريقانية» تعمل منفردة طوال عقد السبعينيات. فانعقد في لاغوس المهرجان الثقافي الإفريقي عام ١٩٧٥ بالتنسيق مع «تيار الزنوجة» و«الشخصية الإفريقية» وكان الحضور العربي ضعيفاً في اللقاء الأخير[١٩].

---

(١٦) محيي الدين صابر، **قضايا الثقافة العربية المعاصرة** (تونس: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٩.

(١٧) عبد العزيز الدوري، في: **العرب وافريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي**، ص ٥٢٢.

(١٨) عبد المحسن زلزلة، في: المصدر نفسه، ص ٧١٥.

(١٩) انظر تعقيب حلمي شعراوي على: محيي الدين صابر، «العلاقات الثقافية بين افريقيا والعرب،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

ورغم هذه العزلة، فقد تمت مؤخراً لقاءات في تونس والمغرب والسودان وغيرها من البلدان العربية لتدارك سلبيات تلك العزلة.

بدأ الجهد العربي لإحياء الاتصال الثقافي الحضاري على نمط مؤسسي عندما صدر الميثاق العربي في عام ١٩٦٤. وفي سنة ١٩٧٠ قامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم كأداة متخصصة لتنمية المجالات الفكرية والثقافية، وكان نشر الثقافة واللغة العربية في افريقيا واعادة كتابة تاريخ العلاقات العربية ـ الافريقية، من أول اهتمامات المنظمة. وقد دعمت المنظمة هذا التوجه بإنشاء معهد الخرطوم الدولي للغة العربية[٢٠].

شهدت فترة السبعينيات محاولات عدة لتأكيد علاقة المثقفين العرب والأفارقة بصورة منظمة. وكان لاتحاد الجامعات الإفريقية وروابط المعلمين وأساتذة التاريخ والدراسات الإفريقية والصحفيين جهد مقدر في هذا الشأن. وقد شهدت تلك الفترة انعقاد سلسلة من الندوات، أمّها عدد من المفكرين، وصدرت عنها دراسات متخصصة وتوصيات محددة لدعم التعاون الإفريقي ـ العربي.

وعند اعادة تنشيط مؤسسات التعاون العربي ـ الإفريقي عام ١٩٨٢، أوصت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والادارة الثقافية لمنظمة الوحدة الإفريقية، بإنشاء معهد ثقافي ـ افريقي ـ عربي، يعنى بالبحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويفسح المجال لتنشيط البيئة الثقافية والرأي العام المستنير حول قضايا التعاون العربي ـ الإفريقي. إلا أن تنفيذ هذا المشروع لم يكتمل بعد، رغم موافقة منظمة الوحدة الإفريقية والجامعة العربية عليه[٢١].

إن إخفاق منظمة الوحدة الإفريقية والجامعة العربية في تحقيق كثير من برامجها المشتركة قد خلّف وراءه شيئاً من الإحباط. إلا أن ما تحقق في مسار العلاقات الإفريقية ـ العربية، يحتّم على المنظمتين تقويم هذه التجربة على علاّتها، واستكشاف مواطن الخلل حتى يتخطّى التعاون الإفريقي ـ العربي ما يكتنفه من جمود وقتي. ولا شك أن الجامعات الإفريقية والعربية، وما تضمه من نخبة من العلماء والمفكرين، من أكثر أجهزة المنظمتين تأهيلاً للقيام بمحاولات جديدة للتصدي لقضايا المنظمة بعامة والتنمية الثقافية بخاصة، معتمدة على الدراسة والحوار لخلق جسور من التعاون تقضي على مظاهر الجفوة في نسق واقعي.

سادساً: دور الجامعات

شهد العالم الإسلامي ازدهار عدد من الجامعات والمعاهد العليا قبل غلبة الحضارة

---

(٢٠) طه حسن النور، «العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة،» شؤون عربية، العدد ١٢ (شباط/ فبراير ١٩٨٢)، ص ١٥٠ ـ ١٦٢.

(٢١) جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (تونس: الجهاز، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

الأوروبية على العالم، وقد ساهمت هذه الجامعات والمعاهد في اعداد الدارسين من افريقيا والوطن العربي منذ وقت مبكر، وكان للطلاب الأفارقة حضور مشهود في هذه المؤسسات.

ومع أن حركة التواصل العلمية التي كانت تربط بين هذه المؤسسات قد تردّت بسبب الهجمة الاستعمارية إلا أنها لم تنقطع تماماً. وما فتئت بعض هذه الجامعات الاسلامية قديمة كانت أم حديثة مثل جامعة الأزهر، وجامعة أم درمان الاسلامية، والجامعة الاسلامية في المدينة المنورة تستقطب أعداداً كبيرة من الطلاب الأفارقة.

ولا شك أن هذه الخلفية التاريخية يمكن أن تكون أساساً لاستئناف نمط من التواصل الفكري بين مؤسسات التعليم العالي في المنطقتين. ولكن واقع الحال يدل على أن التعاون بين جامعات الوطن العربي وافريقيا، التي تفوق المئة عدداً، ضئيل جداً، إن لم يكن معدوماً تماماً في أكثر الأحيان. وسبب ذلك أن معظم هذه الجامعات حديثة عهد، وقد ترعرعت في كنف الاستعمار والحضارة الأوروبية وأصبحت امتداداً لفكرها، لصيقة الصلة بها. وطبعت هذه الجامعات بالطابع الأوروبي في المناهج وفي التنظيم الفني الاداري، وغدت اللغات الأوروبية لغة التدريس ولغة البحث العلمي وأدواته. وارتبط تطورها العلمي والتقني بتلك اللغات والحضارة التي تمثلها. وصارت أوروبا وأمريكا قبلة لإعداد هيئات التدريس العاملة في الجامعات الإفريقية والعربية.

لا جدال في أن أوروبا مكّنت الأفارقة والعرب من التعرّف على العلوم الحديثة، وعن طريقها حدث تغير جوهري في الهياكل التعليمية. وصار التمسك بالنمط الأوروبي القائم على الحضارة الصناعية والتقنية، وصولاً إلى رحاب التقدم هدفاً. ومن ثم لم يعد هناك ما يغري الجامعات الإفريقية والجامعات العربية للتواصل، فكلها تابع لنمط حضاري يصعب الفكاك منه في يسر، وما دام العرب والأفارقة يدورون في فلك الغرب (حضارة واقتصاداً) وفي إسار التبعية، فليس هناك من معنى أو فائدة أو احتمال نجاح لإحياء أو تمتين بين طرفين كلاهما تابع، وسيظل كل منهما يولي وجهه شطر ثقافة المتبوع وحضارته[٢٢].

وظلت تلك الحقيقة ماثلة ـ إلى درجة ما ـ حتى عهد قريب، إذا جاز التعميم. ففي الماضي القريب كنّا نسعى للمماثلة مع دول الغرب والتشبه بها والسير على هديها، ولكننا نبحث الآن عن الذات ونسعى لإعادة بنائها.

وفي البدء اهتمت الجامعات العربية والافريقية، وهي دعامة هامة في آلية التغيير الحضاري، بإعداد الكوادر القيادية فكرياً ومهنياً لتتولى زمام الأمر في دول المنطقة، ثم اتجهت نحو مشكلاتها الوطنية وقضاياها القومية، فعنيت بتأصيل مناهجها وتطويرها حتى تتواءم مع التطلعات الوطنية. وفي مرحلة لاحقة انصرفت إلى قضايا الهوية وبناء الأمة الحضاري، وتوطين ما نقلته من أوروبا من فكر وتقنية ليلائم مجتمعاتها.

---

(٢٢) انظر تعقيب سعد الدين ابراهيم على: صابر، «العلاقات الثقافية بين افريقيا والعرب،» ص ٥١٩.

ولعل التحدي الأكبر الذي يواجه هذه الجامعات، وهي إحدى أدوات التحديث الهامة في دول العالم الثالث، هو كيف تؤمن هذه الدول استقلالها والتحرر من إسار التبعية والتخلف، ومفاتيح كل ما تعلمته من منجزات الثورة الصناعية والتقنية، في يد الغير. ولن يتأتى هذا إلا بتشرّب هذه المنجزات الحضارية وهضمها، ثم الانطلاق والريادة بعد اكتمال عملية «التمثيل» والاستيعاب، وبذلك نكون قد قوينا القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها المجتمع ويحتكم إليها في طفرته الانمائية، حينئذ نكون قد رسّخنا جذور حضارتنا؛ الأمر الذي يمكن تحقيقه بالتعاون والتنسيق: فكرياً وتقنياً واقتصادياً وثقافياً بين دول العالم الثالث، أي تحقيق حوار الجنوب ـ الجنوب.

هذا ما كان من العموميات التي تؤثر في دفع عملية التنمية الثقافية.

إن اقتناع منظمة الوحدة الافريقية وجامعة الدول العربية بضرورة التعاون بين المنظمتين، على أوسع نطاق، من البديهيات التي تدعمها تجربة ثرة. ولكن دور اتحادَي الجامعات الإفريقية والجامعات العربية في دفع مسيرة هذا التعاون، لا يتناسب وقدراتهما العلمية ودورهما الطليعي في تقوية الترابط الاستراتيجي والعضوي، في ضوء المصالح المشتركة بين المنظمتين. فعملية تصحيح مسار تجربة التعاون وانتشاله من وهداته تبدأ بتكثيف اللقاءات بين الاتحادين كلقائنا هذا، في حوار فكري يعنى بفحص تجربة التعاون وتقويمها ـ بهذا الأسلوب يمكننا خلق المناخ الفكري المناسب لانطلاقة جديدة تجعل المعرفة سلاحاً، والثقافة وعاءً، والتخطيط العلمي نبراساً.

لا جدال في أن التعليم الجامعي أو العالي هو وسيلة اعداد القوى البشرية القادرة فنياً على تسيير المجتمع، فهو عماد البحوث والدراسات الفكرية وهو مجمع المعرفة المنظم مؤسسياً لمد المجتمع بأسباب التقدم والتطور، وهو مصدر القدرات التنموية علمياً وعملياً، مما يجعل التعليم العالي يتحمل بهذه الصفة مسؤولية تحقيق «الذاتية الثقافية» ـ التي تمثّل الخصوصية الحضارية للمجتمع[٢٣].

ومثلما تتنوع الثقافة وتختلف خصائصها من قطر إلى آخر، فإن أسلوب تنميتها يختلف أيضاً من جامعة إلى أخرى. وعليه فقد يتعذّر اقتراح نمط واحد للتنمية الثقافية يلبّي تطلعات مواطني المنطقتين ويرضي طموحاتهم.

نلاحظ أن الأفارقة والعرب، إذا جاز لنا أن نعمم، يهتمون في البدء بالتنمية الثقافية كأداة لتحسين الوضع الاجتماعي والمادي والفكري للمواطن العادي، فالأفارقة يميلون إلى أن تحقق جامعاتهم مظهرين هامين للثقافة وهما الثقافة من أجل التنمية والثقافة من أجل التحرر. وعلى هذا، فهم يتطلعون لأن تتبلور في جامعاتهم «روح الوحدة الافريقية»: Pan-Africanism كاستراتيجية لإبراز الشخصية الافريقية والهوية الزنجية عن طريق التنمية

---

(٢٣) صابر، قضايا الثقافة العربية المعاصرة، ص ١٠٨ و١١٥.

الثقـافيـة. ويلتقي العــرب مـع الأفـارقــة في ضرورة التخلّص من الاستغــلال والتبعيــة والتخلف[٢٤]. ويشارك العرب الأفـارقة في النهـج التحريـري ممثلاً في تـأييد الحق الفلسـطيني وإزالة التفرقة العنصرية في الجنوب الإفريقي. ويميـل العرب، عنـدما يتحـدثون عن الـذاتية الثقـافية، إلى تحقيق الانفتـاح الثقافي وتمكـين اللغة العـربيـة من استعـادة دورهـا الحضـاري والمشاركة الفاعلة في حركة العلم، والثقافة الانسانية[٢٥].

من هذا يتضح أن مجال التعاون بين الأفارقـة والعرب كبـير، فهما يلتقيـان في المصالـح المشتركة، وفي الرصيد التاريخي، وفي تماثل الأهداف التي يسعيان إلى تحقيقها؛ ومن هنـا كان التعاون الثقافي المبني على حرية الاختيار هـو حجر الـزاوية لتـأمين التـواصل وتـوسيع دوائـره وتحقيق العلاقات الممكنة بينهما مستقبلاً. وعلى الجامعات تقـع مسؤولية تحـديد أبعـاد «التنمية الثقافية»، وتوسيع مداها.

على أن عملية الاختراق الأوروبي والهيمنة الغربية على الأفارقة والعرب على حد سواء، وما صاحبها من احتلال حضاري وثقافي، أدت إلى تشويه كبير للثقافات الوطنية، وبتر أواصر التواصل والتفاعل بينهم. واستمر الغرب في سياسة الإبادة، مستعملاً سـلاح القوة والتقـانة، وحسن التنظيم والإعلام لبتر التفاعل الثقافي بين شعوب المنطقتين الإفريقية والعـربية. وخـير مثال لذلك، التشويه المتعمّد لصـورة الإنسان العـربي في الذهن الإفـريقي وصورة الإفـريقي عند العرب: فالصورتان مشوّهتان، ومن واجب الطرفين ازالة التزييف والتحريف.

ولا بد من تأكيد حقيقة هامة، وهي أن الأفارقة والعرب ليسوا ضـد التعاون العـالمي، وهم لا يعيشـون بمعزل عـما يـدور حـولهم، فهم جـزء من عـالم بسيط مـرتبط بعضـه ببعض ومتداخل. وقد بيّنت الأزمات الكونية، الاقتصادية والسياسية والثورات الاجتماعية التي تجتاح العالم مدى تفاعله وترابطه ومدى حاجة الإنسان إلى التعاون بكل صوره.

ولكي ينجح الأفارقة والعرب في معركتهم الثقافيـة، لا بد من أن تـرتبط رموز المعـركة وأهدافها بمحتوى اجتماعي ـ اقتصادي وتحريري مجتمعياً وفردياً. وهـذا يعني أن تكون الجهـود المبذولة من الجانبين لتمتـين العلاقـات الثقافيـة وتنميتها جـزءاً من مشروع حضاري تحـريري عام[٢٦].

ما الذي يشدّ الأفارقة والعرب بعضهم إلى بعض؟ أهو المال؟ كلا. إنها ضرورة العصر المؤسســة على تـواصلهم القديم، وتـرابطهم الجغـرافي، وطموحهم إلى تحقيق التنميـة الكاملة الشاملة التي تعنى بتوفـير العيش الكريم وتحقق لـلإنسان كـرامته: يتحقق ذلـك بتنمية قـدرة

---

(٢٤) L.A. Mbughung and J.N. Kimambo, «The Roles of the University in Cultural Development in Africa,» in: I.H. Glimm [et al.], eds., *University, Science and Development in Africa* (Bonn: [n.pb., n.d.]), pp. 204-207.

(٢٥) صابر، قضايا الثقافة العربية المعاصرة، ص ١١٨.

(٢٦) انـظر تعقيب سعد الـدين ابراهيم على: صابـر، «العـلاقـات الثقـافيـة بـين افـريقيـا والعـرب،» ص ٥١٨ ـ ٥١٩.

الإنسان (الإفريقي ـ العربي) على استغلال الموارد الطبيعية والبشرية والطاقات الفكرية ليجعلها في خدمة الهدف الأسمى وهو: بزوغ مجتمع بشري متطور متفتح ومتأصل في آن واحد، ولن يتحقق هذا ما دمنا في عزلة ثقافية. فالتعاون حركة شمولية، والثقافة بكل أنماطها إحدى دعائمه الهامة، وهي روح التعاون وقلبه النابض وعقله المخطط[٢٧].

لهذه الأسباب مجتمعة لا بد من تقوية الجانب الثقافي في اطار التعاون الشامل، لأنه الأقوى والأكثر ديمومة ونفعاً للبشر. ومن هنا تتضح أهمية الجامعات في تقديم رؤى جديدة عن طريق الحوار العلمي، والدرس المتأني والبحوث المبتكرة لما يمكن أن تكون عليه التنمية الثقافية.

سابعاً: مقترحات لتنمية التعاون الثقافي في اطار الجامعات

وفي الختام أطرح بعض المقترحات لدعم التعاون عبر مناشط اتحادي الجامعات الإفريقية والجامعات العربية، ويمكن بسط هذه المقترحات من خلال محورين يهدف أولهما إلى ترقية أدائها الجامعي، ويهدف ثانيهما إلى تقوية هياكلها وأطرها على نمط تعاوني.

١ ـ تشجيع الجهود الجماعية والثنائية لدفع عجلة التعاون الثقافي؛ وتشمل:

أ ـ تكثيف اللقاءات الثنائية بين اتحادي الجامعات الإفريقية والجامعات العربية لتقوية أواصر التعاون العلمي، ووضع برامج محددة تدعم أساليب التعاون على مستوى الكليات والأقسام والمعاهد المتخصصة.

ب ـ عقد سلسلة من الندوات المتخصصة لمراجعة تجربة التعاون الإفريقي والعربي وتقويمها، وإصدار التوصيات التي تدعم مسيرة ذلك التعاون.

ج ـ

(١) تشجيع العمل المشترك وتوثيقه في مجال العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مثل: القيام بمشروعات بحوث مشتركة بين الجامعات الإفريقية والجامعات العربية.

(٢) تشجيع اجراء ترجمات من الآداب الإفريقية إلى اللغة العربية، ومن اللغة العربية إلى اللغات الإفريقية الرئيسية.

---

(٢٧) الشاذلي العياري، «التعاون العربي ـ الإفريقي بين الماضي والمستقبل،» مجلة الدراسات العربية ـ الإفريقية، العدد ١ (١٩٨٧).

(٣) دعوة العلماء المتخصصين في الاتحادين إلى اجراء دراسات عن المساهمات الإفريقية في الثقافة العربية الإسلامية في سائر فروع المعرفة والفنون.

(٤) اصدار مجلات علمية ودورية باللغات العربية والانكليزية والفرنسية والهوساوية والسواحلية تتناول مظاهر التعاون بين الأفارقة والعرب كما تعنى بالمواضيع الحضارية والعصرية التي تهم المنطقتين. ولعل من أهم هذه القضايا موضوع تجارة الرقيق الذي تنبغي دراسته بشجاعة وموضوعية لما يخلفه من آثار سلبية تعكّر صفو العلاقات الإفريقية ـ العربية، وتشوّه صورة العرب في إفريقيا، ولإيقاف الحملات المغرضة التي تبثها أجهزة الإعلام الغربي والأفلام السينمائية وبعض المؤرخين.

د ـ دعوة الجامعات العربية إلى العناية بالدراسات المتعلقة بالحضارة الإفريقية والتراث الإفريقي وإدراجها ضمن مقرراتها، وتشجيع الجامعات الإفريقية لتعنى بالدراسات العربية الإسلامية بحثاً وتدريساً، مع السعي إلى إنشاء «كراسي» تعنى بهذه التخصصات.

هـ ـ اجراء البحوث المشتركة في القضايا التي تهمّ افريقيا والوطن العربي مثل قضايا التصحّر والجفاف، والأمن الغذائي ونقل التقانة وتوطينها.

و ـ تشجيع الدراسات المقارنة للغات الإفريقية واللغة العربية، مع التركيز على الدور الذي يمكن أن تضطلع به اللغات وتراثها، خاصة اللغة العربية والهوساوية والسواحلية والفلانية في دعم التعاون.

ز ـ الدعوة إلى تبادل الأساتذة، والممتحنين الخارجيين، وتشجيع تبادل الكتب والمعلومات والخبرات.

ح ـ تكثيف الجهد بإنشاء برامج توأمة بين الكليات النظيرة والأقسام المتشابهة لدعم التعاون الأكاديمي بين جامعات المنطقتين.

٢ ـ السعي إلى تقوية هياكل الجامعات وأطرها على نمط تعاوني

أ ـ التعاون في إعداد هيئات التدريس على مستوى القارة الإفريقية والوطن العربي، مما يجعل الأساتذة أكثر التصاقاً بروح محيطهم الاجتماعي ومطامحه.

ب ـ توسيع قاعدة المنح الدراسية للطلبة الأفارقة في الجامعات العربية، وكذلك للطلاب العرب في الجامعات الإفريقية.

ج ـ تشجيع انشاء المعاهد والمراكز التي تعنى بالدراسات المقارنة والتقابلية، في جامعات المنطقتين على نسق معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم، ومركز الدراسات الإفريقية بجامعة لاغوس.

د ـ تدعيم جهود منظمة الوحدة الإفريقية وجامعة الدول العربية ممثلة في المنظمة

العربية للتربية والثقافة والعلوم لإنشاء المعهد الثقافي العربي ـ الإفريقي الذي أشرنا إليه في صلب هذه الورقة.

هـ ـ العمل على استحداث نمط جديد للشهادات والزمالات العلمية والمهنية التي تدعم التواصل العلمي مثل «الزمالة الأفرو ـ عربية للطب» أو الهندسة المدنية[٢٨].

و ـ اصدار ميثاق عمل أو خطة مفصّلة لتمتين العلائق الثقافية وتنميتها كجزء من مشروع حضاري تحريري عام يربط خصائص التنمية الثقافية وأهدافها بمحتوى اجتماعي ـ اقتصادي وتحريري على مستوى الفرد والمجتمع.

ز ـ وختاماً أقترح أن تتبنى الجامعات تنظيم لقاءات علمية على المستوى الجماهيري والسياسي والعلمي لخلق مناخ يدعم التعاون في مساعيه لتقوية روابط التواصل سياسياً واقتصادياً واعلامياً بين افريقيا والوطن العربي.

خاتمة

حاولت في هذه الورقة تحديد جذور العلائق الثقافية بين الأفارقة والعرب، وتقويم تجربة التعاون الإفريقي ـ العربي، ثم خلصت إلى أهمية التنمية الثقافية في دعم التواصل وتطوير التعاون بين المنطقتين، وتبيان ما يمكن أن تضطلع به الجامعات من جهود تدعم التنمية الثقافية وتؤمن مسارها.

وحتى يتحقق ذلك لا بد من التغلّب على اشكاليتين:

الأولى سد الفجوة بين الثقافات الإفريقية والثقافات العربية، التي ربما زادت حدّتها بين المجموعتين بعد فترة الانبعاث الوطني حيث التزمت الثقافات الإفريقية مسارات الزنوجة والأفريقانية، والتزمت الثقافة العربية رموز النهضة والتأصيل. وعليه فلا بد من ايجاد وسيلة للربط بين الانتماء الإفريقي والانتماء العربي، ومحاولة ايجاد حيز لحركتي الوحدة الإفريقية والوحدة العربية في إطار واحد يؤلف بينهما ويعينهما على تحقيق مصالحهما المشتركة.

والاشكالية الثانية هي أن الجامعات بسعيها للتخلص من التبعية والتخلّف وخلق المناخ المهيىء لتحسين الوضع الاجتماعي والمادي والفكري للمواطن ترتطم بتعاظم الهوة بينها وبين الدول المتقدمة أو دول الشمال. وعليه فلا بد أن تسرع الخطى إذا أرادت اللحاق بالركب.

---

(٢٨) استفدت من بعض المقترحات التي وردت في المصادر الآتية: يوسف فضل حسن، «نبذة عن الدراسات العربية في الجامعات الافريقية والدراسات الإفريقية في الجامعات العربية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الشارقة، ١٩٧٦، ص ١ ـ ٥؛ عوض خليفات، في: العرب وافريقيا: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع منتدى الفكر العربي، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧، وحسن (معدّ)، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، ص ٢٨ ـ ٣٠.

وإني لعلى ثقة من أن الجامعات، إحدى روائد الفكر الإفريقي ـ العربي لقادرة على توضيح الرؤى واقتراح الحلول للأدواء التي تعترض سبيل التعاون، وابتكار نماذج التفاعل. ولا ريب أن أسلوب اتحاد الجامعات الإفريقية في تناول هذا الموضوع هو الأسلوب الأمثل والمدخل العلمي لتدارس واقع اليوم وطرح خيارات المستقبل[٢٩].

---

(٢٩) اطلعت على الكتابين المذكورين أدناه واستفدت منهما فائدة عامة:

E.C. Chibwe, *Afro-Arab Relations in the New World Order* (London: Friedmann, 1977), and *Historical and Socio-Cultural Relations between Black Africa and Arab World from 1935 to the Present* (Paris: UNESCO, 1984).

الفصل السادس عشر

واقع الثقافة ومستقبلها في أقطار الخليج العربي (*)

محمد الرميحي (**)

مقدمة

من أصعب المفاهيم المستعصية على الشرح البسيط في العلوم الاجتماعية مفهوم الثقافة، فهذا المفهوم واسع ومتعدد الجوانب، ويحار الكثيرون في تحديد معناه في أذهانهم.

قد يتبادر إلى الذهن أن الثقافة هي المعلومات العامة أو فهم وتذوق الفنون بأشكالها المتعددة أو هي معرفة فرع أو أكثر من فروع العلوم الأدبية أو حتى الاجتماعية، وقد تعني الثقافة للبعض وجود أو نشر الكتب والمجلات، وقد تعني للبعض اقامة مباني المسارح وصالات السينما، وقد تعني للبعض الآخر وجود المعارض الفنية، ولآخرين قرض الشعر وحفظه.

كل هذه المعاني صحيحة وخاطئة في الوقت نفسه إذا كنا نعني بها الثقافة، فما هي الثقافة؟ لقد تعددت المفاهيم واتسعت لمعنى الثقافة حتى أصبحت تعني معنى آخر هو المجتمع بكل ما فيه وما يعنيه. وهناك اليوم ما يزيد على مائة وخمسين تعريفاً للثقافة، بعضها جامع شامل وبعضها محدود. ولكن لنبدأ أولاً بتحديد الاطار العام لمعنى الثقافة.

في هذا المجال هناك اطاران. ما اتفق على تسميته بالإطار العام أو المعنى الواسع للثقافة، وهو كل ما ينتجه مجتمع ما من انتاج مادي ومعنوي، أي أن كل منتجات الانسان في حياته اليومية العملية والترفيهية تمثّل الثقافة لذلك المجتمع أو لتلك المجموعة الانسانية.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٤٩ (آذار/ مارس ١٩٨٣)، ص ٤٤ - ٥٩.

(**) استاذ علم الاجتماع في جامعة الكويت ورئيس تحرير مجلة العربي.

والمعنى الآخر هو المعنى الضيق للثقافة، ويعني ما ينتجه الانسان في مجتمعه من منتج فكري، وهذا هو المعنى الشائع للثقافة[1].

ولكن في اطار المعنى الأخير يمكن أن يتحوّل منتج فكري ما إلى واقع مادي، كأن تتكون لدى فرد أو بعض أفراد مجموعة من الأفكار السياسية أو القانونية أو العملية وتتحوّل هذه الأفكار في وقت لاحق إلى شيء مادي. فهناك إذاً حتى في المفهوم الضيق للثقافة امكانية التبادل بين المعنيين أو العلاقة الجدلية بين المفهومين.

[ومن جهة أخرى يعاني مفهوم «الثقافة العربية» لدى الكثيرين من خلط بين «الفكر» - من حيث هو نشاط عقلي مميز - وبين «الأدب» من حيث هو انتاج عقلي يميل إلى الرمز. ومن الصعب أن يكون هناك تفريق دقيق بين المفهومين، إلا أن الفكر يغلب عليه تناول قضايا المجتمع بشكل مباشر، أما الأدب فيغلب عليه طابع الرمز كما في القصة القصيرة أو الشعر أو الرواية. والفكر يمثل في المجتمع العربي بشكل عام مكاناً ثانوياً في الثقافة بالقياس إلى الأدب أو النقد.]

ولصعوبة تحديد مفهوم الثقافة وتعدده نجد أن اعلان مكسيكو بشأن الثقافة (تموز/ يوليو - آب/ اغسطس ١٩٨٢) يحاول تحديد مفهوم الثقافة في اطار واسع وجديد بعدما أخذت مناقشات هذا المفهوم الكثير من جهد ووقت المنظمة العالمية اليونسكو (UNESCO). كيف حدّد مفهوم الثقافة في اعلان مكسيكو الأخير؟ يقول التعريف: «إن الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات»[2].

ويفسّر الاعلان بعد ذلك الثقافة تفسيراً اجرائياً فيقول: «إن الثقافة هي التي تمنح الانسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائناً يتميز بالانسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها - (عن طريق الثقافة) - نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار وهي وسيلة الانسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاته كمشروع غير مكتمل، واعادة النظر في انجازاته، والبحث دون توانٍ عن مدلولات جديدة وابداع وأعمال يتفوق فيها على نفسه»[3].

[من اعلان مكسيكو نتبين أن الاهتمام بالثقافة بمعناها الواسع يضم، بين عناصره، الاهتمام بالعدالة العالمية والسلم العالمي وحقوق الشعوب والأفراد في الديمقراطية والتنمية، بل لقد أفرد اعلان مكسيكو صفحات كثيرة للحديث عن الثقافة والتنمية، والثقافة والديمقراطية، والعلاقة الحميمة بين الثقافة وبين التربية وعلوم الاتصال.]

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد غانم الرميحي، «النفط والثقافة،» الدوحة، العدد ٦٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨١)، ص ١١ وما بعدها.

(٢) الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة الذي كان نتيجة مؤتمر اليونسكو للثقافة، مكسيكو، ٦ تموز/ يوليو - ٦ آب/ اغسطس ١٩٨٢.

(٣) المصدر نفسه.

ومن هنا يأتي تأكيدنا السابق على أن الثقافة تعني جوهر المجتمع، تعني كل ما ينتجه المجتمع من انتاج مادي ومعنوي، كما تعني تأثر ذلك المجتمع أو تلك المجموعة الانسانية بالنتاج المادي والمعنوي لغيرها وتأثيرها فيه ومدى النقل الكامل والاستيعاب والتمثيل. فالثقافة السائدة في مجتمع ما أو جماعة ما، تعني ـ كما نرى في التعريف العالمي ـ السمات الأساسية الروحية والمادية والفكرية التي تميزها. هذه السمات الأساسية هي التي تميّز ثقافة عن ثقافة أخرى، هي التي تعطي المنتج المادي والفكري خصوصيته وتفرده.

ولا شك أن كل جماعة لا يمكن أن تتطابق مع غيرها في سماتها الأساسية الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، ولا شك أن هناك تنوعاً وتفرداً فيها لدى جماعة دون جماعة أخرى في المجتمع نفسه أو الدولة السياسية، ولكن المراد هنا السمات الأساسية والجوهرية والمشتركة في مجتمع ما. وبالتحليل نفسه فإننا نجد سمات أساسية وجوهرية ومشتركة لدى جماعة من الناس قد تفرّق بينهم (حدود) سياسية. فالسمات الأساسية الجوهرية والمشتركة الروحية والفكرية والمادية ليست بالضرورة تابعة أو مقيدة ومحصورة في اطار سياسي معين أو ما يسمى بالدولة الحديثة. فقد نجد في الدولة الواحدة مجموعات ذات سمات ثقافية متعددة وقد يشترك بعض هذه المجموعات مع مجموعات أخرى ـ خارج الاطار السياسي ـ بسمات ثقافية مشتركة. [فمحاولات توحيد النموذج الثقافي بطرق تعسفية لأسباب سياسية أو عقائدية هي قتل وتدمير للثقافة . . . وليست بالضررة تطويراً لها] كما توجد ثقافة وطنية وثقافة اقليمية (داخل الوطن الواحد) وتوجد ثقافة غير وطنية (مشتركة خارج الاطار السياسي). وتوجد أيضاً ثقافة ذات قنوات عالمية، فعالم اليوم شديد التعقيد وسريع الاتصال فهو لا شك تخطّى الكثير من الجدران التي كانت إلى وقت قريب تحيط بالثقافات الوطنية.

[في إطار هذه المقدمة العامة ماذا عن الثقافة في الخليج؟ حتى يمكن أن يكون لدينا اطار مرجعي موحد، فالحديث هنا عن أقطار الخليج الستة ذات الإطار السياسي المعروف اليوم بمجلس التعاون. ماذا عن الثقافة في هذه الأقطار اليوم؟ وماذا عن الثقافة في هذه الأقطار بالأمس؟ وما هي ملامح المستقبل؟]

الخليج بحيرة ثقافية

ينطبق على خليجنا العربي أنه منطقة عبر ثقافية أو «بحيرة ثقافية». فإذا كانت الثقافة كما اتفقنا هي جوهر السمات الروحية والمادية والفكرية لجماعة ما فلا يمكن والأمر كذلك، إلا أن نرى الواقع وهو أن أبناء الخليج امتداد لواقع عربي اسلامي يحملون كل السمات الروحية والفكرية التي حملها أجدادهم العرب المسلمون، فهم بهذا جزء من الثقافة العربية الاسلامية العميقة. وبجانب حمل أبناء الخليج لعناصر الثقافة العربية الممتدة عبر التاريخ، ولوقوعه بمحاذاة ثقافات اسلامية غير عربية أو غير اسلامية، فقد تأثر أبناء المنطقة بدرجة أو بأخرى بهذه الثقافات كالايرانية والهندية التي يشارك أبناؤها العرب في الاسلام والعلاقات الانسانية والاقتصادية.

لذلك نجد أن السمات الروحية والعاطفية والفكرية (الثقافية) في الخليج ـ تقليدياً ـ هي السمات العربية الاسلامية المشتركة مع سمات من الهضبة الايرانية وشبه القارة الهندية والساحل الافريقي. والسبب واضح في ذلك فالعلاقات التجارية، علاقات السفر في البحر مع شواطىء الهند وشواطىء شرق افريقيا والشواطىء الايرانية، التي كانت في وقت أو آخر مستقراً لهجرات عربية من الخليج أو العكس، وهذا التبادل المادي هو الذي أنتج هذا المزيج الثقافي.

من جهة أخرى، فتقسيمات الخليج السياسية الحديثة نسبياً، لم تكن عائقاً بين أبناء الخليج أنفسهم إلّا في أوقات قصيرة جداً أما السائد فقد كانت علاقات مفتوحة بين التجمعات السكانية المطلّة على الخليج أو في داخل الجزيرة العربية ـ خاصة هضبة نجد. هذا التفاعل، بجانب النشاط الاقتصادي المتماثل أو المشترك كالغوص على اللؤلؤ أو التجارة مع شواطىء الهند وشرق افريقيا وساحل ايران أو الزراعة في بعض الواحات، عزّز من الوحدة الثقافية المشتركة لأبناء الخليج.

الثقافة في الخليج قبل ظهور النفط

أكره أن أقسم مجتمع الخليج إلى ما قبل النفط وبعده، وأنا من الذين يعتقدون أن النفط سهّل وسرّع بالتطور الاقتصادي ومن ثم الاجتماعي والثقافي ولكنه لم يوجده. وتسميتي هنا لأسباب اجرائية بحتة، فالنهضة الحديثة في هذه المنطقة بدأت تتبلور بعد الحرب العظمى الأولى ولكن سرعتها أخذت في التزايد بعد ظهور النفط، ولا شك أن النفط له الدور الأساسي في هذه النهضة.

فإذا قلنا إن الثقافة هي نتاج المجتمع المادي والفكري، فقد كانت تجمعات الخليج تعيش على حد أدنى من الفائض الاقتصادي، من خلال مواسم صيد اللؤلؤ والزراعة المحدودة والتجارة. في مواسم الفائض الكبير نسبياً نجد أن هذه المجتمعات وجدت لديها بعض الوقت ـ خاصة المستقرة في القرى الكبيرة على الساحل أو الداخل ـ لإنتاج ثقافة متميزة ومجدولة بموروثات الثقافة العربية ومجلوبات الثقافة الفارسية والهندية والافريقية. فنجد المباني التي شيّدت على طريقة تشييد المباني في السواحل الفارسية والهندية، ونجد أدوات الاستخدام الانساني اليوم كالأسرّة وخزانات الملابس، والتي استخدم فيها هذا المزيج من المواد الأولية المحلية والأفكار في التشكيل والتصنيع التي جلبها المهاجرون أو التجار من تلك البلاد المجاورة.

والانتاج الفكري في تلك الفترة كان يتواءم مع الانتاج المادي، فأغاني الغوص والسفر وأغاني الاستعراضات الحربية وأغاني العمل في الزراعة أو البناء كانت جزءاً من الانتاج المادي، فالنهام (صاحب الصوت الشجي) الذي يتغنّى على سطح السفينة حاثّاً الغواصين

على العمل لم يكن عمله مستقلاً فهو بجانب ذلك أو قبله غائص أو (سيب)[٤]. إذاً فهو جزء من الانتاج المادي.

وفرقة الأغاني والأهازيج في القبيلة، والتي تقوم بأداء رقصات الحرب (العرضة أو العيالة) ليست جزءاً متخصصاً في القبيلة وإنما يقوم بها من يستطيع من الرجال كجزء من أعمالهم العامة. فالثقافة التقليدية في هذه المجتمعات إذاً كانت أساساً تدور حول الانتاج المادي والحياة بأشكالها المختلفة ومعتمدة على الموروثات الثقافية العامة ـ كالتعليم الديني وقرض الشعر ـ الفصيح أو العامي (شعر النبط). ولم تكن هناك حدود تفصل هذا الانتاج بعضه عن بعض وكان الشعر هو الرباط المشع من الماضي إلى الحاضر وهو قائد الاحياء الثقافي الحديث في الخليج.

وباستثناء قلة من الشعراء في الثلث الأول من القرن الحالي الذي يمكن أن يشار إلى مكان مستقرهم في أرض الخليج بدقة، نجد الأغلبية تتجاذبها مجتمعات الخليج ذات الفائض الاقتصادي أينما كان ـ من هنا نجد أن من تصدّى لتاريخ هؤلاء الرواد يستطيع أن ينسبهم ـ إن ضاق به الأفق ـ إلى هذا الإطار السياسي أو ذاك ـ ويستطيع إن اتبع الواقع واتسع معه الأفق أن ينسبهم إلى أصلهم الحقيقي والواقعي وهو مجتمع الخليج العربي.

شخصيات كعبد الجليل الطبطبائي نجد لها تأثيراً في البصرة والكويت والبحرين وقطر، ومحمد بن مانع (من أبناء نجد أسس المدرسة الأثيرية في الدوحة عام ١٩١٣)، وعبد العزيز الرشيد (الكويت والبحرين) وقاسم المعاودة (البحرين وقطر) وعيسى القطامي بحار كويتي يؤلف عن عُمان ويعمل فيها قاضياً وتوفي هناك، ومحمد بن عثيمين (نجد والخليج) وخالد الفرج (البحرين الاحساء ـ الكويت)[٥]، والشاعر عبد الله بالخير (أهو حضرمي أم حجازي؟)، وآخرون غيرهم كثيرون وحتى الجيل المخضرم من الأدباء والمثقفين وقادة الادارة في الخليج اليوم لا تستطيع أن تنسبهم بدقة إلى هذا الإطار السياسي الحديث أو ذاك.

لم يقتصر ذلك على المواطنين المحليين، بل إن المهاجرين أو أبناءهم من الساحل الغربي لإيران، لما كانوا مسلمين، وكثير منهم من المذهب السني الذي يشتركون فيه مع أبناء المجمعات الخليجية، فإن ذلك جعلهم يُستوعبون بسرعة في هذه المجمعات المفتوحة، وقد لعب بعضهم دوراً ايجابياً في التعليم الديني والثقافة بشكل عام، كما لعبوا دوراً اصلاحياً مع اخوانهم أبناء المنطقة.

كما أن البعد العربي حاضراً في الخليج، يتمثّل في شخصيات أمثال حافظ وهبة (مصر)

---

(٤) سيب: جمعها سيوب أي الذين ينشلون الغائص من البحر بواسطة حبل.

(٥) لتفاصيل حول الدراسات التاريخية انظر على سبيل المثال: خليفة الوقيان، القضية العربية في الشعر الكويتي (الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧)؛ محمد عبد الرحمن قافود، الأدب القطري الحديث (قطر: ١٩٧٩)، ومبارك الخاطر، المنتدى الاسلامي في البحرين: حياته وآثاره، ١٩٢٨ ـ ١٩٣٦ (البحرين: ١٩٨١).

والشيخ يوسف ياسين (سوريا) وآخرين من العراق والحجاز واليمن أثروا الحياة الثقافية في الخليج العربي وأثّروا فيها[٦].

وعندما بدأ التعليم ينتقل تدريجياً من شكله التقليدي ـ الكتاب أو المطوع ـ إلى بدايات التعليم الحديث كالمدرسة المباركية في الكويت ١٩١٢ والمدرسة الخليفية في البحرين ١٩١٩، ومدرسة دبي في العام نفسه[٧]، ومع بدء حركة النشر المحدودة كصدور مجلة الكويت لعبد العزيز الرشيد ١٩٢٨ في الكويت، وجريدة البحرين لعبد الله الزايد ١٩٣٩، وجدت هذه الحركة الفكرية الجديدة بيئة صالحة نسبياً لدفع أفكارها التنويرية في ظهور المدارس التي أخذت جزئياً بالنظام (الحديث) في التعليم. وكذلك كان ظهور المطبوعات الحديثة (مجلة الكويت) و(جريدة البحرين) يعني تطوراً مهماً لمسار الثقافة في هذه المنطقة ويعني أيضاً تأثر فئات جديدة من الشباب في ذلك الوقت بالتيار الاصلاحي الجديد الذي بدأ يهب في بلاد العرب مصر وسوريا الكبرى على وجه التحديد، فأصبحت هناك أندية ثقافية (النادي الأدبي في البحرين والنادي الأدبي في الكويت والمنتدى الاسلامي في البحرين) حيث كان يتجمّع الشباب في وقتها لمناقشة ما بالمطبوعات والجرائد العربية ومتابعة تطور النضال السياسي ضد المستعمر في تلك البلدان الشقيقة.

لقد مثّلت الأندية والمدارس والمطبوعات دوراً طليعياً في ادخال عناصر ثقافية جديدة مستمدة من التاريخ العربي والاسلامي إلى هذه المجتمعات الخليجية الصغيرة، وقد ساعد في ذلك الفائض الاقتصادي الذي مكّن بعض الشرائح الاجتماعية في هذه المجتمعات من تعليم أبنائها في الخارج (في الهند على وجه الخصوص) وبخاصة أبناء التجار الذين وجد لهم نصيب حتى في الادارة الانكليزية للهند[٨].

لقد تبنى هؤلاء المتنورون تياراً اصلاحياً، لقي معارضة شديدة من التقليديين الذين وقفوا ضدهم عن جهل، ومن السلطات الاستعمارية التي وجدت أن هذا النوع من «الأفكار» يضرّ بموقفها على المدى الطويل[٩]. ولقد وصف عبد العزيز الرشيد المعركة الفكرية وموقفه منها بأنه ضد (المتجمدين) من جهة وضد «الملحدين أصحاب الدعوى الباطلة» من جهة أخرى.

---

(٦) لا بد أيضاً من الاشارة إلى مؤرخي القرن التاسع عشر في الجزيرة العربية كابن غنام المتوفى عام ١٨١١ وهو من علماء الاحساء المستنيرين، وابن بشر الذي توفي عام ١٨٧٣ وهو من بلاد الوشم في نجد، وابن سند المتوفى عام ١٨٢٦ وهو من أهالي عنيزة في نجد.

(٧) أنشأها تاجر اللؤلؤ أحمد بن دلوك وأدارها الشيخ أحمد نور.

(٨) مثال على ذلك السيد عبد الرزاق رزوقي من الكويت. وقد عمل في الادارة البريطانية في كل من البحرين والساحل العماني. وكثيرون غيره تعلموا في الهند ومارسوا بعض الأعمال الادارية والتجارية هناك.

(٩) كانت بعض الأوساط التقليدية تدعي أنه حتى الكتابة الشعرية رجس من عمل الشيطان وقد أحرق البعض انتاجهم الشعري بناء على ذلك، مثل عبد الرحمن الخليفي (قطر ١٨٩٠ ـ ١٩٤٣) الذي أحرق ديوانه الشعري قبل أن يتوفى.

لذلك نجد أن نواة الأندية والمجلات الثقافية ما لبثت أن حوصرت إلى أن ماتت في مهدها. أما التعليم فقد واجه اتجاهات تبغي احتواءه. إلاّ أن هذه البدايات الأولى كانت ركيزة للتطور اللاحق، لقد وضع جيل النشأة بذور التطور الثقافي الجديد في رحم هذه المجتمعات.

الثقافة في الخليج بعد الحرب العالمية الثانية

كتب طه حسين في كتاب **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي نشر سنة ١٩٣٨ يقول: «مصر الجديدة لن تخترع اختراعاً أو تبتكر ابتكاراً، فمصر الجديدة لن تقوم إلاّ على مصر القديمة ومستقبل الثقافة في مصر لا يقوم إلا على ماضيها البعيد والقريب». وأحسب أن ذلك صحيح في الاطار العام وهو صحيح أكثر في اطار الثقافة. فالثقافة عامل شامل يحيط بالمجتمع ويستطيع المجتمع أن يغير نظامه الاقتصادي ونظامه السياسي حتى نظامه الديني، ولكنه لا يستطيع إلا أن يعتمد على عناصر الثقافة المستمدة من تاريخه القديم فينقلها إلى حاضره.

والخليج العربي بعد الحرب العالمية الثانية بدأت فيه تغيرات اقتصادية اجتماعية، جزئية وبطيئة، وكانت في بعض أقطاره متأخرة عنها في البعض الآخر زمنياً، إلاّ أن سرعة التغير ومحتواه واتجاهاته ما لبثت أن تقاربت وفي بعضها أكاد أقول توحدت. وعلى الرغم من العزلة الرهيبة التي فرضها المستعمر خصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين عندما تعاظمت مصالحه وتناقضت مع توجهات أبناء المنطقة ـ على الرغم من هذه العزلة التي ضربت حول الشخصية العربية الخليجية ـ كالتفرقة والحكم المطلق والتجزئة والقبلية والطائفية ـ تمكّنت هذه الشخصية العربية الخليجية من أن تتجاوز هذا العزل من خلال لحاقها بأهلها العرب وبلورة ذاتها العربية والاسلامية والتعرّف على ذاتها كمشروع لا يكتمل بالتجزئة ولا ينهض بالفرقة، ولا يتقدم من خلال أشكال الحكم المطلق. وما زال بالطبع هناك الكثير مما يستحق المعاناة والنضال من أجله في هذا الاطار إلاّ أن البدايات الأولى قد وضعت بذورها.

فقد شهدت الخمسينيات نهوضاً ثقافياً من خلال الأندية الثقافية والمجلات الأدبية/ الثقافية التي صدرت من جديد، خصوصاً في الكويت (البعثة) وفي البحرين (صوت البحرين) وفي الأخيرة أسهمت أقلام عربية من خارج الاقليم الخليجي وأقلام خليجية ما زالت بيننا.

في هذه الفترة أيضاً ظهرت مجلة «البعثة» التي أصدرتها البعثة التعليمية الكويتية في القاهرة بين ١٩٤٩ ـ ١٩٥٤ وقد تولاها أولاً عبد العزيز حسين، حتى تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٥٠ ثم عبد الله زكريا الأنصاري، وكانت «البعثة» ثانية المجلات الكويتية بعد مجلة «الكويت» التي احتجبت سنة ١٩٣٠، وحملت «البعثة» كل بذور التحديث من خلال الكتابات والكتاب الكويتيين والخليجيين الذين ساهموا فيها، ومن الطريف أن «البعثة» كانت تنشر «برنامج اذاعة الكويت» وهي بهذا المعنى تتمنى وجود اذاعة وتتصور برامجها حيث إنها لم تكن موجودة بالفعل، وقد خصصت «البعثة» تحت اشراف الأنصاري عدداً خاصاً عن البحرين.

كما نجد في هـذه الفترة كتـابات لفتيـات وسيدات خليجيـات منهن من كتبت باسمهـا الصريح في شؤون السياسة والاجتماع والأسرة والمرأة، ومنهن من استعاضت عن ذلـك باسم مستعار. ومن جهة أخرى نجد أن منـاقشة أدبيـة سياسيـة ينظّمهـا النادي الثقـافي القومي في الكويت حول موضوع «أيهما أفضل المستبد العادل أم الديمقراطية» يشارك فيهـا الأديب العربي عـوني فرسـخ وعبـد الـرزاق البصـير لا تنقـل بنصهـا في صـوت البحـرين فقط (صفـر سنـة ١٣٧٣هـ) ولكن أيضاً نلاحظ أن مساهمات تأتي من الكتاب والقراء تناقش الموضوع وتُنشر في أعداد متلاحقـة بعدهـا. كان رجـع الصدى الثقـافي بارزاً، فهـذا حسين درويش وعبـد الله الـطائي من عمان، وصـالح شهـاب من الكويت وآخـرون من شرق الجـزيـرة العـربيـة تجـد مقالاتهم فسحة في «صوت البحرين» صوت أبناء الخليج المتطلعين إلى التقدم وقتها.

ومن الـطريف أن تلقى على صفحـات تلك المجلة الخليجية منـاقشات حـول موضـوع «هـل الاستعمار يمكن أن يكـون ثقافيـاً؟»، بدأ بتعليق لأحـد الكتاب حـول خبر فتـح مكتبـة أمريكية في زحلة لبنان، وتناوب على الكتابة في هذا الموضوع مجموعة من الكتّـاب منهم وديع فلسطين، ابن الصحراء، حر، أبو موسى، فتحي الحي. وما زال بالطبـع السؤال مطروحـاً: «أيمكن للاستعمار أن يكون ثقافياً؟».

النمـو الاقتصادي

من المبكر القول إن هنـاك تنمية بمعنـاها الشـامل قـد حدثت في أقـطار الخليج المنتجـة للنفط أو المستفيـدة من أمـوال النفط، فـالتنميـة الشـامـلة مـا زالت حلماً كـامـلاً يتغنّى بـه المخلصون، ولكن في الوقت نفسه لا شك أنه قد أصبـح هناك نمـو اقتصادي واجتماعي وإلى حد ما سياسي من جراء هذه الثروة المتدفقة من النفط بدءاً من الستينيات، وتعاظم هذا النمو في العقـد الأخير: السبعينيـات. كانت البـدايات متـواضعـة إلّا أن هنـاك جملة من المؤشرات يمكن أن تدلنا على الاتجاه العام لهذا النمو.

فمن الخصائص الرئيسية لأقطار الخليج تزايد النمو السكاني، ففي خلال الثلاثين سنـة المـاضية تضـاعف ثلاث مـرات على الأقـل سكـان بعض أقـطار الخليـج، ولنـا في المؤشرات المستقبلية عظة وعبرة، ففي دولة الامارات قدر عدد السكان لسنة ١٩٨٠ بـ ٧٩٦ ألف نسمة ومن المقـدر لهذا العـدد أن يرتفـع في سنة ١٩٩٠ إلى ١,٢١٥ ـ ١ (مليـون ومئتين وخمسـة عشر ألف نسمة) يصل في سنة ٢٠٠٠ إلى ١,٦٣٥ (مليون وستمئة وخمسة وثـلاثين ألف نسمـة). وفي البحرين في السنوات نفسهـا ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠ فالأعـداد على التـوالي ٣٠٢ ألف إلى ٤١٦ ألفـاً إلى ٥٣٨ ألفـاً، والكـويت للسنـوات نفسهـا من ١,٣٧٢ م. ن إلى ٢,١٩٤ م. ن إلى ٣,١٦٦ م. ن. أما السعودية فالأرقام على التوالي ٨,٣٦٧ م. ن إلى ١١,٤٥٨ م. ن إلى ١٥,٥٦٥ م. ن. وعُـمان من ٨٩١ ألفاً إلى ١,٢١٨ إلى ١,٦١٥، أمـا قطر فمن ٢٠٠ ألف إلى ٣٢٦ ألفاً إلى ٤٣٤ ألفاً.

هذه التقديرات المستقبلية التي تشير إليها الاحصاءات، تقول لنـا إنها سوف تقفـز حتى

نهاية القرن من حوالى ١٢ مليون نسمة إلى حوالى ٢١ مليون نسمة (تقريباً الضعف في عشرين سنة) آخذة بعين الاعتبار مستوى التطور السابق، والاحتمالات واردة من قراءة بعض المؤشرات السياسية إلى أن ذلك الرقم يمكن أن يكون أكثر بكثير مما هو متوقع.

في داخل هذا المؤشر المهم الدال على التغيّر الديمغرافي نجد أن هناك مؤشرات فرعية لها دلالة بالغة على التوازن الثقافي المحلي ـ منها نسبة وجود الأجانب من غير الثقافة العربية أو حتى من غير الثقافة الاسلامية ـ رغم ما في داخلها من تباين، كما أن مؤشراً آخر يجب أن نضعه في الاعتبار وهو مهم أيضاً في اطار التغير الثقافي ونعني به النسبة الكبيرة الشابة، فالإحصاءات تقول لنا إن شعب الخليج بين سنوات ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠ سيحوي ٤٢,٨ بالمئة من السكان في ما بين سن ٦ سنوات إلى ٢٣ سنة. أي أن ذاك المجتمع المتوقع كما هو الحال مجتمع شاب يفرض مسؤولية ثقافية محددة، وسيتركز هذا المجتمع في تجمعات مدنية ضخمة؛ أي أن مراكز مدنية تلعب فيها أنواع معينة من وسائل الثقافة دوراً بارزاً ومميزاً.

ومن المؤشرات الواجب النظر فيها والتي لها علاقة وطيدة بالثقافة بمعناها الشامل فرص الحياة الأطول ووقت الفراغ الأكبر المتوقعان في الخليج في المستقبل، ففي السعودية مثلاً كان متوسط احتمالات البقاء في قيد الحياة عند الولادة هو ٥٣ سنة سنة ١٩٧٨ بالمقارنة بـ ٣٨ سنة قبل خمس عشرة سنة ماضية، وفي الكويت أصبح متوسط السن ٦٩ سنة، عام ١٩٧٨ بالمقارنة بـ ٦٠ سنة فقط قبل ١٨ عاماً[١٠].

تلك هي بعض المؤشرات الاجتماعية المهمة التي واكبت النمو الاقتصادي في أقطار الخليج منذ الحرب العالمية الثانية وهي مؤشرات تجعل المجتمع في حالة خصبة للتلقي الثقافي، ففتوة السكان وتعدد أماكن قدومهم وتطور التعليم بأشكاله المختلفة ومراحله المتعددة والوفرة الاقتصادية الناتجة من تدفق عائدات النفط، والوقت الأكبر المتاح للترفيه والفراغ وتقدم تقنيات وسائل الاتصال المسموعة والمرئية والمكتوبة كل هذا، مع ظهور هذه الحياة الجديدة التي ساعدت على تحرير الانسان العربي الخليجي من كثير من معاناته الاقتصادية السابقة وأعطته الوقت للتعرّف على ذاته ـ يعني أن هناك عبئاً خاصا يُلقى على الشكل الثقافي المراد في المستقبل.

ولكن إلى أي مدى أثّر نوع الحياة الجديدة في انتاج ثقافة قادرة على الاختيار؟ ذلك هو السؤال الذي يصبح من الصعب الاجابة عنه بدقة. من المتعارف عليه أن هناك علاقة وطيدة بين (الثقافة) وبين (التربية) و(علوم الاتصال الجماهيري) وعلى الرغم من أن الأخيرتين جزء لا يتجزأ من الثقافة بمعناها الواسع إلاّ أنه من أجل مدخل عقلاني لفهم الثقافة في الخليج اليوم لا بد من الحديث عن التربية والاتصال الجماهيري بصورة منفصلة.

---

(١٠) لتفاصيل هذه الإحصاءات وما قبلها انظر: مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية، «التعليم العالي والتنمية في دول الخليج،» ورقة قدّمت إلى: الندوة الفكرية لرؤساء ومدراء الجامعات الخليجية، ١، البحرين، ٤ ـ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢.

التربية والتعليم في الخليج

التطور الثقافي في بعض معانيه قد يعني تطوراً في التربية والتعليم، وقد شهدت أقطار الخليج (ثورة) إن صح التعبير في مجال التربية والتعليم بدءاً من الخمسينيات صعوداً حتى الثمانينيات. هذه الثورة التعليمية ليست في الكم فقط، رغم أنها أكثر وضوحاً وبروزاً في هذا المجال، ولكنها جزئياً في النوع أيضاً، وهنا اختلف مع بعض المثاليين عند تقويمهم لأنظمة التعليم في هذه المنطقة والحكم عليها بقسوة غير واقعية.

وعلى الرغم من التحفظات التي لا زلت أضعها ـ وأعتقد أن كل مراقب منصف يضعها أمام عينيه عند الحديث عن السياسات التعليمية في هذه المنطقة ـ أرى أن التعليم بحد ذاته قد فتح آفاقاً جديدة. فقد تطور التعليم في الخمسينيات والستينيات وجاءت السبعينيات لتقدم قفزة هائلة فيه. إن التعليم بمراحله الابتدائية والثانوية والعالية قد تطور بشكل يلفت النظر خلال السنوات العشر الماضية. ففي الوقت الذي لم تكن فيه نسبة المسجلين في التعليم الابتدائي في أقطار الخليج العربي (أقطار مجلس التعاون الست + العراق) يتجاوز ٤٢,١ بالمئة ممن هم في سن التعليم (٦ ـ ١١) سنة ١٩٧٠ نلاحظ أن هذه النسبة قد ارتفعت إلى ٦٦,٩ بالمئة في سنة ١٩٨٠ وهي تقابل زيادة مقدارها ١,٦٤٨,٠٠٠ طفل. والنسبة نفسها يمكن أن تقال عن المرحلة الثانية (الثانوية) حيث أصبحت نسبة المسجلين ٤٨,٤ بالمئة ممن هم في عمر بين ١٢ ـ ١٧ سنة عام ١٩٨٠، بينما كانت النسبة لا تتجاوز ٢٨,٧ بالمئة في سنة ١٩٧٠. كما قفزت نسبة المسجلين في التعليم العالي في الفترة نفسها من ٧,٨ بالمئة إلى ١٨,٥ بالمئة من سن ١٨ ـ ٢٣ سنة[١١].

إن هذه المؤشرات الكمية يتوقع نموها واستمرارها، وتسجل الاحصاءات التربوية المتوقعة نمواً كبيراً في نسب المسجلين وبخاصة في المرحلتين الأولى والثانية من التعليم العام مما يُتوقّع معه ضغط على التعليم العالي. ويوجد اليوم في أقطار مجلس التعاون تسع جامعات للتعليم العالي منها ست جامعات في السعودية، ويتوقع أن تضاف جامعتان في القريب هما جامعة الخليج في البحرين، وجامعة قابوس في عُمان. ويتوافر الآن عدد كبير من الكليات الجامعية هي ٤ كليات للتجارة والاقتصاد و٦ كليات للقانون والشريعة و١٥ كلية للآداب واللغة العربية و١١ كلية للتربية و٩ كليات للعلوم و٨ كليات للهندسة والنفط و٨ كليات للعلوم الطبية و٣ كليات للزراعة والبيطرة و٧ كليات للدراسات الاسلامية.

ويلاحظ أن التعليم العالي هو امتداد للتعليم الأسبق منه، فهناك تركيز على الكليات الأدبية والاجتماعية والدينية ونقص شديد في التخصصات الأخرى، ومن الملاحظ أنه لا توجد كليات متخصصة بمجالات ثقافية وعملية مهمة كالفنون الجميلة أو التربية الرياضية أو التربية الموسيقية.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٨. ويلاحظ أن هذه النسب تدخل فيها أيضاً.

من المتفق عليه أن التعليم هو وسيلة مهمة لنقل القيم الثقافية الوطنية والعالمية إلاّ أن التعليم في الوطن العربي ـ والتعليم في الخليج جزء منه وامتداد له ـ لا زالت تحوطه وجهات نظر بالغة الاختلاف، ووجهات النظر المختلفة هذه ليست جديدة ولكننا الآن لم نصل إلى محصلة تركيبية تحدّد موقفنا من هذه الوسيلة المهمة والأساسية في نقل الثقافة.

فمن المعروف أن التعليم في الخليج قد حذا حذو التعليم في البلدان العربية وخصوصاً في مصر التي شهدت ولا زالت تشهد نقاشاً مطولاً حول المواءمة بين نظم التعليم كنظم ناقلة للمعرفة التقليدية وبين نظم التعليم كنظم غربية. نقاش بين التقليد والاقتباس بين الجمود والتجديد بين النقل وأعمال العقل، وأحسب أن ذلك النقاش سوف يستمر وهو قائم اليوم بين ظهرانينا.

وأحسب أن المعضلة هي في كيف يساعد التعليم على تمثّل المعارف والعلوم والتقانة لدى شعب أو مجتمع، دون المساس بمعتقدات ذلك الشعب وقيمه. تلك لعمري معادلة صعبة حاول بعض المفكرين العرب الاقتراب منها ولا يزال. فطه حسين في الثلث الأخير من الثلاثينيات يتحدث عن التعليم في مستقبل الثقافة فيقول: «التعليم عندنا على أي نحو قد أقمنا صروحه، ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي على النحو الأوروبي الخالص ما في ذلك من شك ولا نزاع، نحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكويناً أوروبياً لا تشوبه شائبة»[١٢].

ولا شك أن طه حسين كان واعياً لوجهات النظر الأخرى فهو يبرر دعوته في صورة تتكرر لدى مفكرين عرب آخرين في محاولة المواءمة بين الدين والعقل، وأن خلافهما في أوروبا كان ناتجاً عن مصالح الطبقة الدينية المسيحية. . . «فالإسلام لا يعرف الاكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين» ويذهب طه حسين للتدليل على رأيه فيقول: «إنه من السخف أن ندعو إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية وقد دخل الراديو في الأزهر الشريف وقام صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر يتحدث به إلى المسلمين في أقطار الأرض جميعاً».

ترى لو قدّر لطه حسين اليوم أن يسمع ـ حتى لا نقول يشاهد ـ نقل مشاهد الحج في التلفاز الملون لأضاف إلى وجهة نظره اضافات جديدة، يقول طه حسين في محاولته حل المعادلة الصعبة: «إن حياتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية، نظام الحكم أوروبي. . . وحتى نظام الحكم المطلق نقلناه من أوروبا، ونظام الادارة والتشريع نسير سيرة الأوروبيين فيه، وحتى نظام التعليم. . .».

جاء بعد طه حسين من ينتقد نظام التعليم بكامله وقد سماه محمد محمود شاكر جيل المدارس المفرغ: جيل (دنلوب) يقول شاكر: «جاءنا دنلوب في ١٧ آذار/ مارس ١٨٩٧ ليضع للأمة (مصر) نظام التعليم المدمر الذي لا نزال نسير عليه مع الأسف إلى يومنا

---

(١٢) طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر،» في: **المجموعة الكاملة لأعمال طه حسين**، ١٦ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ ـ ١٩٨١)، ج ٩: **علم التربية**، ص ٤٧.

هذا[١٣]. نقد شاكر جيل دنلوب المستمر معنا حتى الآن كما يقول: يفسره بقصور في المزاوجة بين تراثنا ونظام التعليم الحديث. هذه المنطقة لم تفت كثيرين منهم طه حسين نفسه عندما كتب: «معاهد العلم ليست مدارس فقط ولكنها قبل كل شيء وبعد كل شيء بيئات للثقافة بأوسع معانيها وللحضارة بأوسع معانيها... من هنا قلت إن الجامعة بيئة لا يتكوّن فيها العالم وحده وإنما يتكوّن فيها الرجل المثقف المتحضر... وإن قصرت الجامعة في ذلك فإنما هي مدرسة متواضعة»[١٤]. ولا بد من القول إن (دنلوب) ليس الملام وحده، فقد أساءت إلى التعليم في بلادنا أجيال بعد دنلوب نتيجة لعيوبها الذاتية.

ولا زال التعليم العربي ـ وامتداده التعليم في الخليج بكل مراحله ـ خاصة في التعليم العالي ـ يبحث عن حل لهذه المعادلة الصعبة. لا زال التعليم العالي العربي مشروعاً غير مكتمل وكذلك التعليم العالي في الخليج.

السؤال هو كيف نوائم بين الحقيقة التي مؤداها أنه بغير الثورة العقلية والصناعية التي شهدها ويشهدها الغرب ـ بكل اجتهاداته السياسية إن صح التعبير ـ إن تلك الثورة العقلية هي التي زادت فكر الانسان انضباطاً وزودته بنظم ومناهج وأدوات بحث واستقصاء أكثر دقة في سبيل خدمة الانسان. كيف نوائم بين ذلك وبين واقع التخلف والتبعية اللتين نعيشهما؛ وبسؤال آخر كيف نتمكّن من استيعاب العلوم والتقانة مع مواءمتها لمعتقداتنا وقيمنا؟

يضع البعض معظم اللوم في عدم حل هذه المعادلة على نظام التعليم ومخرجاته وأحسب أن في ذلك مبالغة. يحدثنا أحد المختصين ناقداً التعليم في منطقتنا بقوله: «لقد رأينا أفواج الجيل المسخ تلو الجيل المسخ يتخرجون من الجامعات إلى الوزارات وينتشرون في الأرض العربية دون أن يكون لهم تأثير حاسم في صراع أمتهم مع الجهل والفقر والمرض والتخلف والتجزئة...»[١٥].

وإذا كان هذا النقد نقداً عاماً لمخرجات التعليم فإنّا نجد مسؤولاً خليجياً آخر يحدد الأسباب التي أدت إلى تزايد الفجوة بين التعليم والتنمية في الخليج بعدة أسباب وهي:

ـ الأخذ بمفاهيم ضيقة للتنمية وقصر علاقة التعليم بها.

ـ عدم الوضوح الكافي بشأن عملية نقل التقانة فلا زالت تؤخذ على أنها (استيراد) آلات وأجهزة لا على أنها تنمّ عن اتجاهات ومهارات ومواقف ايجابية حضارية.

ـ جمود الأنظمة التربوية واتخاذها أشكالاً متكررة[١٦].

---

(١٣) محمود محمد شاكر، «فساد حياتنا الأدبية بين السخف والخطأ والتضليل،» العربي، العدد ٢٨٤ (تموز/ يوليو ١٩٨٢)، ص ٢٠.

(١٤) حسين، «مستقبل الثقافة في مصر،» ص ٤١٣.

(١٥) كلمة علي فخرو وزير الصحة ووزير التربية بالوكالة (آنذاك) في افتتاح الندوة الفكرية لرؤساء ومدراء الجامعات الخليجية، ١، البحرين، ٤ ـ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢.

(١٦) عبد العزيز عبد الله التركي، «التعليم والتنمية في دول الخليج: مثال دولة قطر،» الباحث، السنة ٣، العدد ٦ (تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٨١).

ونجد نقداً آخر لنظم التعليم في الخليج من مسؤول آخر يضع نقده في اطار من الأفكار الأدبية الجميلة فيقول إن أمنيته «أن تقوم جامعات الخليج في تصحيح الخطأ التاريخي الذي وقع فيه التعليم العالي العربي ذات يوم نتيجة غباء عبقري من عباقرة التخلف أوحت إليه شياطين الجهل أن يخرج بضلالة تقسيم الدراسة إلى أدبية وعلمية... إننا في عصر لا يمكن أن يستغني عن العلم»(١٧).

يذهب التشخيص لمعضلات التعليم في الخليج ومعضلات التعليم العالي مذاهب شتى فهناك نقد للنظام كنظام وهناك نقد لضعف ربط التعليم بالقيم وهناك نقد لتقسيم التعليم بين أدبي وعلمي وانشغال بأمور انشغل بها آخرون وانصراف عن أمور حياتية تهمنا.

ولكن ما هو مجمل مفتاح حل المعادلة الصعبة، أحسب أن حلها يأتي من خلال ثلاثة عوامل رئيسية، هذه العوامل الثلاثة متداخلة ومؤثرة بعضها في بعض تأثيراً جدلياً.

العامل الأول: في موضوع النقل أو أحكام العقل، بين فقه الرواية وفقه الدراية، بين الجمود أو التجديد، بين الثقافة المبتكرة لا الناقلة.

ولقد لخّص الأمر أحد المفكرين العرب الاسلاميين وهو المرحوم مالك بن نبي في مقارنة له بين الموقف العربي والموقف الياباني من الحضارة الغربية حيث قال: «إن اليابان وقفت من الحضارة الغربية موقف التلميذ ووقفنا منها موقف الزبون استوردوا منها الأفكار بوجه خاص، واستوردنا منها الأشياء بوجه خاص»(١٨).

موقف تمثّل المعارف والتقانة له طرق عديدة يدخل في مناقشتها العامل الثاني.

العامل الثاني: وهو الإيمان بأن العلم ليس معادياً للدين ولا مناصراً له، إنه موازٍ له، إن العلم يحاول تفسير تطور الحياة عن طريق قانون السببية فيما يؤكد الدين مبدأ الغائية في هذا العالم. هذان المبدآن السببية والغائية متكاملان وليسا متعارضين، يدخل العلم في نطاق المعرفة التي تدركها الحواس ويدخل الدين في نطاق الايمان(١٩). معضلتنا في القطيعة المتمثلة في المغالاة بوضع العلم مضاداً للدين، أو وضع الدين مضاداً للعلم ولدينا جيش ضخم في هذا الاتجاه وذاك ناتج أيضاً من الخلط الكبير بين النقل وتحكيم العقل ويدخل بعد ذلك العامل الثالث.

العامل الثالث: وهو البعد الديمقراطي في التعليم، أو المشاركة الجماهيرية في رسم

---

(١٧) انظر الموضوع كاملاً في محاضرة غازي عبد الرحمن القص وزير الصناعة في المملكة العربية السعودية التي ألقاها في: الندوة الفكرية لرؤساء ومدراء الجامعات الخليجية، ١، البحرين، ٤ - ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢.

(١٨) مقتطف من ورقة محمد سفر وكيل وزارة التعليم العالي للشؤون الفنية في المملكة العربية السعودية التي قدّمها إلى: المصدر نفسه، ومحمد غانم الرميحي، «من مشكلات الثقافة العربية،» العربي، العدد ٢٣٣ (نيسان/ ابريل ١٩٧٨)، ص ٥٧ - ٥٩.

(١٩) عبد العزيز كامل، «انتحار أم بقاء؟ تحديات عام ٢٠٠٠ م،» العربي، العدد ٢٨٧ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢).

سياسات التعليم وتطبيقها، وتلمس احتياجات المجتمع. وإذا كان أحد العاملين بالتخطيط في الخليج قد رأى أن تحوّل التخطيط من مجال علم الاقتصاد إلى مجال علم السياسة يحتاج إلى قرار سياسي[٢٠]، فحري أن تكون التربية ذات التأثير الأوسع والأعمق في اطار الأولويات السياسية.

هذه العوامل الثلاثة وهي تحكيم العقل ومواءمة العلم والدين وديمقراطية التعليم هي المفتاح الرئيسي لحل المعادلة في مساعدة التعليم الحديث على تمثل العلوم والتقانة ووضعها في خدمة المجتمع. صوغ جيل متعلم يعني الابتعاد عن جيل المدارس المفرغ جيل (دنلوب) ليس بنقد النظام وإنما بنقد محتوى النظام وبشجاعة. لقد تركنا جيل (دنلوب) يتحكم فينا ردحاً طويلاً من الزمن وأخلدنا طويلاً في الثلاثين سنة الماضية لعالم الحاجات والخدمات، وأصبحت مطالبنا في الترف وقطف ثمار حضارة متقدمة هو طابع الجيل. لقد تركنا تطور التعليم للزمن، ففرض كثيراً من الخرافة وافترشنا شاطىء الأمان.

نتائج التعليم الثقافية

من هنا فإن نتاج هذا التعليم وذاك التغير الاجتماعي العاصف على الثقافة كانا تعبيرات شتى منها الأصيل الذي عبر عن روح المجتمع الجديد في صدامه مع التقليد والجمود والموروث القديم، ومنها ما هو زبد استفاد من ظاهرة الاستهلاك السلعي كي يسحبها على الاستهلاك الثقافي، فأصبح هناك بجانب الانتاج الثقافي التقليدي والشعر ـ الفصيح أو العامي ـ أشكال من التعبير، كالقصة القصيرة والرواية والمسرحية والكتابات الاجتماعية والاقتصادية، وتطورت في بعض أقطار الخليج حركة مسرحية وثقافية عامة، ونشأت روابط الأدباء والكتاب والمثقفين وتعدّدت الدراسات الجامعية العليا.

إلّا أن ما يميز هذه المرحلة (الستينيات والسبعينيات) انتشار ثقافة الرمز الأدبية كالقصة القصيرة والشعر والأغنية وإلى حد ما الرواية المسرحية، حيث إن الفكر بمعناه الحديث لم تتوافر له فرصة النمو ولم تكن له أرض خصبة، ومن الصعب بالطبع وضع حد فاصل ودقيق في الثقافة الشاملة بين الفكر كنشاط عقلي متميز وبين الاهتمامات الأدبية، إلّا أننا اليوم نستطيع أن نصف جمهرة من الشعراء وكتاب القصة والنقاد الأدبيين وحتى كتّاب المسرح بأنهم متعاملون بالرموز، في الوقت الذي لا نكاد نحصل فيه إلا على بضعة أسماء، وإن وجدت نطلق عليها لقب «مفكر».

لقد شح وجود المفكرين لأسباب موضوعية فكلما زادت الثروة وأثرت عوامل التحديث في المجتمع زادت حدة الصراع، ويمكن للأدباء في هذا الجو أن يعبروا بالرمز عن مشكلات مجتمعهم إلا أن المفكر الذي يحتاج إلى أن يقول رأيه مباشرة في شؤون وشجون المجتمع

---

(٢٠) هشام محيي الدين ناظر، وزير التخطيط في المملكة العربية السعودية في الورقة التي قدّمها إلى: الندوة الفكرية لرؤساء ومدراء الجامعات الخليجية، ١، البحرين، ٤ ـ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢.

تضيق أمامه فرص التحرّك ويتقلص هذا الإطار الثقافي نتيجة ذلك. وحتى الآن في أقطار الخليج لم تظهر لنا مذاهب فكرية واضحة يقودها مفكرون مبدعون، ولا حتى مفكرون ذوو (توكيلات فكرية) إن صح التعبير. هذا النوع من النشاط الفكري يحتاج إلى أرض صالحة ينبت فيها ولم تتوافر هذه الأرض حتى الآن في منطقتنا. ولقد تلازم ذلك مع تضييق شديد للرقابة البيروقراطية على الثقافة بأشكالها المختلفة بخاصة الفكرية، وأصبح الرقيب أقرب إلى المنع منه إلى السماح للمنتج الثقافي الفكري، ذي المنشأ الداخلي أو الخارجي.

الاتصال الجماهيري

المدرسة والجامعة، لم تعودا الموزع (الشرعي) للمعرفة إذ أصبحت الثقافة تعني في بعض معانيها الاتصال الجماهيري بوسائله الأساسية المعروفة. الإذاعة المسموعة والمرئية (التلفاز) والصحف والكتب وما وقع في اطارها. وأصبح هناك تنافس مكشوف تشهده المجتمعات العالمية اليوم بين النظامين (التربوي) و (الاعلامي) وأقطار الخليج ليست استثناء.

فوسائل الاعلام الحديثة لا تقوم فقط بإنعاش ونشر الثقافة التقليدية ولكنها أيضاً تحمل بذوراً ثقافية خاصة بها، فهي تساعد على اشاعة الثقافة الشفهية في بعض وسائلها (الاذاعة والتلفزيون) وهي ثقافة شفهية في اطار جديد[٢١]. ولأن الاذاعة المرئية قد أصبحت عالمياً هي الوسيلة الثانية - خارج المدرسة - للتطور الثقافي، ووسيلة أساسية لتوزيع الثقافة والتغير الثقافي فإننا سنأخذها كمثال في تقديم ملاحظاتنا على تأثير وسائل الاتصال الجماهيري على الثقافة في الخليج.

أحسب أنه لو سئلنا الآن، ما هي أشكال وألوان ملابس الاسلاميين الأول؟ فإننا سنجد أكثرية منا تصف تلك الملابس كما شاهدتها في حلقات تلفزيونية تحكي حكايات الدعوة الأولى وهذا ليس خارجاً عن التفسير العلمي فالصور التي يتبنّاها انسان ما مستمدة من انعكاس ما شاهده أو سمعه أو قرأ عنه. وحيث إن التلفزيون هو الضيف الدائم في منازلنا فكثير من الصور التي نشهدها نحن وأبناؤنا وبناتنا تأتي في الغالب - من بعد الخبرة الخاصة - من هذا الجهاز، ولم يخترع الانسان جهازاً أقوى تأثيراً في الرأي العام بعد التلفزيون حتى الآن.

وقد أثّر عاملان أساسيان في زيادة قدرة التلفزيون في أقطار الخليج على التأثير أولهما نسبة الأمية بين السكان التي تتراوح في أقطار الخليج بين ٣٠ إلى ٦٠ بالمئة من عدد السكان[٢٢] وكذلك طبيعة الحياة الحديثة التي وفرها النقد والجو الاجتماعي العام حيث يعتبر

---

(٢١) United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], *Cultural Policy* (Paris: UNESCO, 1969).

(٢٢) لتفاصيل الاحصائيات انظر: مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية، «التعليم العالي والتنمية في دول الخليج،»، وعلي فخرو، «هموم خليجية: الانسان والتربية،» (محاضرة ألقيت في جامعة قطر ضمن مشروع دراسات التنمية لأقطار الخليج العربي)، العربي، العدد ٢٨٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢).

التلفزيون وسيلة ترويج أساسية مع وجود وقت الفراغ.

محطات الاذاعة المرئية في الخليج بدأت في التوسع في الستينيات وأصبحت أكثر انتشاراً في السبعينيات والثمانينيات، وهي في طريقها إلى التوسع الأكثر من حيث عدد ساعات البث وقنوات الارسال. ونتيجة لظروف التشغيل فإن عدة أقطار خليجية تستطيع أن تشاهد على شاشات تلفزيوناتها محطات أقطار خليجية أو قريبة أخرى مما يوسع دائرة المشاهد خارج اطار الحدود السياسية للقطر الواحد.

ولا توجد حتى الآن دراسات تفصيلية دقيقة لتأثير برامج التلفزيون في الجمهور العريض[٢٣]. بين يدينا دراسات محدودة فقط أجريت معظمها في الكويت. وفي احصائية أولية حول نسب البرامج المذاعة في أقطار مجلس التعاون لسنة ١٩٧٩ (عدا السعودية وعُمان) نجد أن متوسط نسبة البرامج كالآتي: الثقافية تصل إلى ١٦,٦٨ بالمئة، المنوعة ١٣,٧٦ بالمئة، الرياضية ٢٠,٤٩ بالمئة، والأفلام ١٢,٣ بالمئة، الأطفال والأسرة ١١,٨٢ بالمئة، البرامج الدينية ٦,٩٢ بالمئة[٢٤].

وفي احصائية لدورة (نيسان/ ابريل ـ حزيران/ يونيو ١٩٨١) في تلفزيون الكويت على البرنامجين الأول والثاني نجد أنه من خلال مجموع فترة الارسال البالغة ١١٢٤,٥ ساعة في البرنامجين حيث بلغ اجمالي ساعات البرنامج الأول ٧٥٤ ساعة واجمالي البرنامج الثاني ٣٧٠,٥ ساعة، نجد أن نسبة المسلسلات الأجنبية في البرنامجين ١٥,٢ بالمئة بينما المسلسلات العربية والمحلية ١١,١٨ بالمئة[٢٥].

التلفزيون والاغتراب الثقافي

تقودنا الدراسة إلى أن «الولايات المتحدة الأمريكية أكثر الدول الأجنبية تصديراً للبرامج التلفزيونية الأجنبية إلى دول الخليج، كما أن جمهورية مصر العربية أكثر الدول العربية تصديراً للبرامج العربية إلى الخليج». وتتعامل تلفزيونات الخليج مع وكلاء توريد لأشرطة التلفزيون من كل أنواع البرامج ويكاد هؤلاء الوكلاء القليلون أن يحتكروا في ما بينهم توريد البرامج وفرض أذواق معينة على الجمهور. ويساعد التلفزيون في الخليج ـ رغم كل المحاولات التي تجري لضبط مستخرجاته ـ على اشاعة الثقافة الاستهلاكية بطريق غير مباشر أو بطريق مباشر، كما يلاحظ أحد المسؤولين في الخليج حيث يقول:

«ولعل الغريب في الأمر ـ (وأحسب ذلك ليس غريباً) ـ أن الكثير من محطات التلفزيون والاذاعة

(٢٣) توجد بعض الدراسات المحدودة انظر: محمد غانم الرميحي [وآخرون]، «الاعلام ومجتمع الخليج: دراسة ميدانية حول تأثير «افتح يا سمسم»،» (١٩٨١) (غير منشورة)، وحسين عبد الحميد أبو شنب، «دور التلفزيون في خلق ثقافة عربية متوازنة في الخليج العربي،» (رسالة ماجستير، كلية الاعلام)، ص ١٠٩.

(٢٤) هذه متوسط نسبة الساعات ضمن مجموع ساعات البث وهي بالطبع تختلف جزئياً من قطر إلى آخر.

(٢٥) أبو شنب، المصدر نفسه، ص ١٩٧.

في المنطقة (في الخليج) تساهم مساهمة كبيرة في ترسيخ هذه التبعية عن طريق عرض الاعلان التجاري!»، ويتابع الكاتب ليقول: «إن آخر الصيحات في عالم موديلات الملابس والسيارات والتلفزيونات والمسجلات وآلات الفيديو والألعاب الالكترونية تشهد على ذلك التجوّل الدائم عبر القارات ومعارض الأزياء والألماس تؤكد أننا نتجه إلى الآثار الجانبية للحضارة».

ولعل الغزو الثقافي من خلال جهاز التلفزيون لا يقتصر على منطقتنا، ففي دراسة نشرت في السبعينيات بينت أن برامج التلفزيون الأمريكي تبيع للعالم الخارجي من ١٠٠ ألف ساعة إلى ٢٠٠ ألف ساعة سنوياً، ثلثها تقريباً لأمريكا اللاتينية والثلث الآخر للشرقين الأقصى والأوسط والباقي لأوروبا الغربية. وتعمد شركات الانتاج التلفزيوني في أمريكا إلى بيع برامجها حتى بأقل من أسعار التكلفة إلى الخارج لأنها تكون قد حصلت على أرباحها من البيع الأول في السوق الأمريكية. وهذا بحد ذاته يعطل من محاولات الانتاج المحلية للدول النامية ويفقدها المنافسة، كل ذلك من أجل تسويق «نمط الحياة الأمريكية». ونجد أن الدراسات تشير إلى أن المثقفين (المتعلمين) في العالم الثالث أكثر استهلاكاً للبرامج الأمريكية والغربية على السواء من الفلاحين وأبناء القرى عديمي التعليم، وهنا نجد أن هناك ارتباطاً طردياً بين التعليم الغربي والاعلام الغربي. لقد أصبح الاتصال الجماهيري في العالم يخضع لصناعة ضخمة يمكن أن تسمى الصناعة الثقافية تملكها شركات عبر وطنية Multi-National - في ثقافة تسيطر عليها التقانة المتقدمة.

وإذا كانت هناك معادلة صعبة واجهتنا في التعليم والتربية فهناك معادلة مماثلة لها تواجهنا في اطار وسائل الاتصال وخاصة في اطار الاذاعة المرئية. إن الاتجاه إلى خلق نموذج ثقافي سائد ومسيطر ينشر على سطح كوكبنا هو اتجاه حقيقي وقائم، والحل الممكن هو استخدام هذا الجهاز الحيوي من أجل تأصيل الثقافة لا استغرابها.

واقع الثقافة في الخليج اليوم

إذا استعرضنا الحياة الثقافية والفكرية اليوم في منطقة الخليج نستطيع أن نلحظ هذا التمازج حيث إن معطيات تطوير الثقافة واحدة كما أن معطيات إعاقتها واحدة. ففي الوقت الذي نشهد فيه انبثاق مؤسسات ثقافية موحدة، اعلامية أو تربوية كثيرة، تدخلت أكثر من أي وقت مضى في مرحلة خلجنة ثقافية إن صح التعبير، أو ثقافة خليجية عربية اسلامية انسانية نجد المصاعب تكبر بازدياد حجم الطموح، فغلبة الروح الاستهلاكية تقودنا إلى سطحية ثقافية. فمجتمع ما قبل النفط كان الفن والرقص والفكر والأدب وطرائق الحياة كلها ترتبط بالحياة نفسها ولم يكن يبدعها فنان متخصص، وإنما هي اجتياح الحياة ذاتها، كانت هناك ملكية عامة للثقافة إن صح التعبير، كان المنتج الثقافي متواكباً مع البيئة معبراً عنها، تظهر فيه صورة الحرمان المادي والمعنوي كما تظهر فيه الأشواق إلى حياة أفضل، وعندما جاء المجتمع الجديد اختلط الاغتراب الثقافي بالجهد الأصيل المبذول لإنماء الثقافة فأصبحت صورة الثقافة على شاكلة المجتمع، فيه الادعاء وفيه الأصالة، لقد ساعدت وسائل الاتصال الحديثة على

تزييف الثقافة كما ساعد تفريغ التعليم من محتواه على تسطيحها. لقد أصبحت ظاهرة الأغاني الهابطة والمسلسلات الرديئة تقف جنباً إلى جنب مع ظاهرة البترو/ دكتوراه، وتراكمت على بذور الثقافة الابداعية الناشئة أتربة الادعاء فاختلط الحابل بالنابل. لقد تزايد الاغتراب الثقافي في الخليج اليوم ومن مظاهر هذا الاغتراب الازدواجية بين النظرة المتخلفة إلى الدين والاضطراب إلى مسيرة العلم والعلمانية، الازدواجية بين القيم الموروثة والقيم العنصرية التي تلح على الناس من خلال أجهزة الاعلام ويتشربونها من خلال السياحة مما خلق تمزقاً في شخصية الانسان الخليجي.

لقد أصبح ايثار كل ما هو سهل غير معقد والابتعاد عن المجردات والجهد العقلي وتفضيل القيم المادية على القيم العقلية سمة من سمات التمزق الثقافي البارز في مجتمع الخليج اليوم. ويمكن أن نميز تيارين أساسيين في اطار الثقافة بمعناها الشامل اليوم في الخليج: تيار ينحو نحو الفكر الليبرالي المفتوح ذي التوجهات الانسانية، لذي يعتمد العلمية في تحليل مشكلات المجتمع. وتحت هذا الإطار يدخل الأخلاقيون والجذريون المتدينون المتنورون على حد سواء. وفكر آخر يمكن أن يوصف بفكر (الغلاة) وهو فكر جامد يتوجه إلى النصوص بشكل مفرط يتبنى (المعاملات) قبل العقيدة وجوهرها السمح. تأخذ تفاصيل اهتمامه الاختلاط بين الجنسين وملابس المرأة ولحية الرجل والصور حلال أم حرام. والمأزق الذي يقع فيه هذا النوع من الفكر هو أنه كلما ازداد تمسكاً بالنصوص على ظاهرها ضعفت قدرته على مسايرة العصر، وكلما ساير العصر انكمش المجال الذي يمكن أن تطبق عليه النصوص.

من هذا نجد أن الثقافة اليوم في الخليج تتجاذبها تيارات متعددة هي أيضاً انعكاسات لتيارات تموج بها الساحة العربية. ولكن الثقافة بعيدة عن التأثير في الواقع، وما السلبية التي يواجه بها مواطنونا الحوادث العظام التي تمر بها أمتهم إلا انعكاس للغربة الثقافية المنتشرة.

إلا أنه لا شك أن هناك محاولات جادة في أحشاء هذا المجتمع تقاوم التعسف البيروقراطي الرقابي أو الوقوع في اطار ثقافة تنحو نحو الخرافة كما تقاوم الانخراط في نموذج ثقافي موحد يحل من خلال الصناعة الثقافية العالمية، وترى أن الاستقلال والوحدة لا يكتملان إلا بثقافة ديمقراطية هي وسيلة الانسان الخليجي للتعبير عن نفسه والتعرّف إلى ذاته واعادة صوغها كمشروع متكامل في اطار الثقافة العربية والاسلامية والانسانية.

الفصل السابع عشر

الثقافة بوصفها خطاباً ديمقراطياً: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي(*)

إبراهيم عبد الله غلوم (**)

مقدمة

لا نفترض في هذه الورقة مشكلة من قبيل أي التجربتين تجلب الأخرى؟ التجربة الديمقراطية تجلب الثقافة أم العكس، وإنما الذي نفترضه هو جدلية العلاقة بين التجربتين وعدم امكان افتراض أن إحدى التجربتين شرط لوجود الأخرى، وبشكل تعميمي مطلق.

لقد ظلّت المشكلة التي تعانيها الثقافة العربية وخاصة في مجتمعات الخليج العربي، تتلخص في عدم اعتراف سياسات الدولة الثقافية بإمكانية وجود تلك العلاقة الجدلية بين تجربتَي الديمقراطية والثقافة (هذا مع افتراض وجود سياسات ثقافية). وقد يكون من الطبيعي مثل هذا الموقف طالما أن أنظمة بلدان المنطقة باستثناء الكويت لا تقرّ بضرورة التجربة الديمقراطية، ولا ترى فيها إلا نموذجاً غريباً لا يصلح لمجتمعاتنا العربية، ولا ينسجم وتقاليدها وأخلاقها. والأمر بخلاف ذلك على صعيد السياسة الاقتصادية حيث إن هناك لهاثاً مستمراً نحو اقتصادات السوق المفتوح، وحرية الاستثمار، وتشجيع رؤوس الأموال، والانفتاح الاستهلاكي . . . الخ، ذلك من السياسات التي نرى أنها سياسات مصاحبة لنموذج التجربة الديمقراطية الغربية؛ ومع ذلك فقد أطلقت لها دول المنطقة أجواء القبول، ووضعت لها التشريعات، ودخلت من أجلها في سلسلة من الاتفاقيات، وأصبح شغلها الشاغل هو ربط حركة التنمية الاقتصادية بحركة الاستثمار في الأسواق العالمية.

ولم يكن مثل هذا الإقرار الجزئي ببعض مصاحبات التجربة الديمقراطية إلا تعبيراً عن

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٤، العدد ١٥٦ (شباط/ فبراير ١٩٩٢)، ص ٤٦ - ٥٦.

(**) قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية، البحرين.

الخوف من التغيير، أو تعبيراً عن الرغبة في المحافظة على استقرار النظام الاجتماعي والسياسي، وعدم تركه عرضة لرياح الصراعات الاجتماعية والثقافية. ومن هنا كان توجّه السياسات الثقافية في دول الخليج مناقضاً لتوجهاتها على الصعيدين الاقتصادي والسياسي؛ فإذا كانت هناك قد شرّعت للنشاطات الاقتصادية بآلياتها وتقاناتها المنفتحة، ولم تتحفظ على أي شكل من أشكال تناقضها مع التقاليد العربية، والقيم الدينية (كالاستثمار المصرفي والسياحي وغيرها)؛ فإنها على الصعيد الثقافي وقفت بعناد واضح، وعُنيت أكثر ما عُنيت، لا بخلق أجواء منفتحة للتجربة الثقافية، وإنما بخلق سياسة رقابية صارمة حول هذه التجربة، تحول دون أن تنمو بشكل طبيعي، أو أن تتواصل مع حركة النمو الشامل في المجتمع.

وقد بحثت مراراً عن تفسير مقنع لمثل هذا التناقض، أو الموقف المضاد من التجربة الثقافة فلم أجد سوى تفسير واحد لا تعلنه سياسات الدول بالطبع، وربما لا تكون واعية إياه الوعي الحقيقي، ولكنها ترى نتائجه وتلمس مؤثراته، فتزداد انحيازاً إلى موقفها الثقافي المضاد. ويتلخص هذا التفسير في أن التجربة الثقافية قد لا تشترط ـ بشكل مباشر ـ وجود تجربة ديمقراطية، لكنها في مقابل ذلك تعمل على تأصيل الوعي الديمقراطي، وتصقل المعنى الحقيقي للحرية. ولذا سنجد أنه كلما بحثت التجربة الثقافية جذور الصراع وجوهر المعضل الاجتماعي أو السياسي ازداد الموقف المضاد منها تعنتاً وصرامة، واتجهت السياسة الرسمية للثقافة نحو تهميش دور الثقافة، أو نحو خلق ثقافات موازية ترتكز على شروط تلك السياسة الرسمية؛ كما نلمس ذلك في حقلي الإعلام والتعليم بوجه خاص.

إن هذا التفسير يكشف لنا عن خصوصية مشكلة الثقافة في مجتمعات الخليج العربي قياساً بغيرها من المجتمعات. لقد كنا نظن حتى الفترة التي سبقت أزمة الخليج واحتلال العراق الكويت أن الجوهر الذي تفتقر إليه الحركة الثقافية هو الديمقراطية. ولم نكن مخطئين في ذلك، فنحن نفتقر إلى هذه الديمقراطية حقاً. ولكن كل ما في الأمر أننا كنا نبدو في حالة عدوى من ذلك المرض العربي المزمن وهو غياب الديمقراطية. لقد وجدنا المثقف في البلدان العربية يعاني هذا الغياب، فأصبحنا نعاني المعاناة ذاتها، بغض النظر عن تفاصيل كيفية غياب الديمقراطية.

ونرى الآن أن بحث التفاصيل الثقافية التي تتشكل من خلالها حدود الغياب للديمقراطية هو الكفيل بكشف خصوصية المشكلة في مجتمعاتنا؛ وخاصة بعد الأزمة الطاحنة والحرب المدمرة. وبعبارة أوضح يمكننا القول إن الثقافة في مجتمعات الخليج العربي لا تفتقر إلى اثبات ضرورة الديمقراطية شرطاً لضرورة الثقافة، أو قل إنها لا تحتاج إلى بحث أيهما أسبق وأكثر أولوية من الآخر. وإنما تحتاج إلى بحث تفاصيل حجة جديدة تثبت جدل العلاقة بين التجربتين، كما تثبت كيف تشكّل تجربة الثقافة تجربة الحركة الديمقراطية في مجتمعاتنا، رغم غيابها على مستوى التطبيق العملي.

إننا يمكن أن نحدد معالم الحركة الديمقراطية في مصر مثلاً، أو في أي بلدان عربية أخرى من خلال حصر مجمل النشاطات المتماسكة التي تعبّر عنها أهداف التنظيمات السياسية

وبرامج أجهزتها الثقافية المختلفة، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك مع مجتمعات الخليج العربي. ليس لأن الديمقراطية لم تتبلور بوصفها تجربة عملية؛ فقد تبلورت في الكويت مثلاً، وقد ظلت هذه الديمقراطية الحلم الذي لا يغادر مخيلة المثقفين في هذه المنطقة، منذ بدايات هذا القرن، وحتى الفترة الراهنة، وإنما لأن الثقافة باعتبارها طاقة انسانية متفجّرة لا يمكنها إلا أن تكون شكلاً من أشكال التعبير عن الحرية. انها ـ أي الثقافة ـ سلسلة من أفعال وردود أفعال الكبح والمنع والتحريم يتم التعبير عنها بواسطة أشكال وصور وأفكار متفرقة مباشرة وغير مباشرة.

وإذن، فإن الافتراض الذي نذهب إليه هو أن الثقافة في مجتمعات الخليج لم تخرج عن مضمون التجربة الديمقراطية بل إن الثقافة تختزل تاريخ هذه التجربة في هذه المجتمعات، وتعبر عن حركة قواها الاجتماعية تعبيراً قوياً، لا نجد له صدى في أي مثال آخر.

ومن المهم أن لا نقف في مثل هذه الورقة عند حد توصيف امكانات تحوّل تجربة ما مضموناً لتجربة أخرى. فما إلى مثل ذلك تهدف هذه الورقة بقدر ما تهدفُ إلى تحديد امكانات استجابة الثقافة لدورها في التعبير عن هاجس الحرية، وتأصيل الوعي والممارسة لها، لا في إطار التنظيمات والمؤسسات فحسب، وإنما في اطار السلوك اليومي والمواقف الانسانية.

ومن الطبيعي أن لا يتسع حجم هذه الورقة لعمليات شاملة من الاستقصاء والتحليل والعرض لمجمل الأمثلة الثقافية الحية، وإنما يتسع لصياغة ملاحظات أولية تحقق هدفين: **الأول** قياس مدى فاعلية تجربة الثقافة في صقل معنى الحرية وبلورة الوعي الديمقراطي باعتباره سلوكاً عملياً قبل أن يكون مجرد أفكار وتنظيرات. والثاني نقد ظواهر الخطاب الثقافي الراهن، وخاصة تلك التي تنشأ من خلل السياسة الرسمية للثقافة في ظل إقرارها الجزئي بمصاحبات نموذج التجربة الديمقراطية الغربية، ومقاومتها للثقافة باعتبارها التيار الممثل لحركة التغيير في المجتمع.

إن وجه الخطورة في ما نفترض الآن، هو أن السياسة العامة لدول المنطقة لا تكتفي بفكرة الإقرار الجزئي المشار إليها، أو بحجة أن الثقافة حقول وميادين اختصاص لا تداخل في ما بينها. فالمثقف لا شأن له بالسياسة ولا بالدين. وكذا فإن المثقفين لا شأن لهم بالاعتداء على اختصاص بعضهم البعض، فالمسرح غير الأدب، والشعر غير القصة، والتراث الشعبي غير الأدب، والإعلام غير التعليم، وهكذا يتصل الأمر ليخلق اشكالية أن الكل لا يتحرك ضمن استراتيجية ثقافية واضحة، وإنما يتحرك ضمن أهداف ضيقة، كأن تتجه الممارسة الثقافية نحو المحافظة على وضع قائم، أو صيانة مكتسبات، أو تأكيد ذات... الخ.

أقول إن هذه السياسة لا تكتفي بحجج كهذه وإنما تتجاوز إلى محاولات عزل كل ما يحدث أو يتفاعل ثقافياً واجتماعياً داخل مجتمعاتنا عن المتغيرات الدولية الناشئة من ارتفاع صوت التجربة الديمقراطية وتزايد مكاسبها، واتجاه العالم نحو تأسيس نظام أمني جديد تكون الديمقراطية فيه أساساً لتحقيق الاستقرار والتوازن. وبسبب هذه النظرة فقد تراءت أزمة

الخليج ـ مثلاً ـ عند هؤلاء معزولة عن تفاعلاتها الداخلية. ولا يزال كثيرون ـ تحت وطأة الأزمة ـ يعولون ويكفرون بالعروبة والقومية، ويمحون من ذاكرتهم تاريخاً طويلاً من النضال العربي، لا لشيء سوى أن حدثاً مثل الغزو العراقي للكويت يبدو أمام هذه النظرة معزولاً عن قضية الديمقراطية في الوطن العربي وعن مختلف القضايا المتفجرة التي تقع على هامش هذه القضية، ابتداء من القضية الفلسطينية، ومروراً بسائر قضايا الخلاف على الحدود، أو الخلافات القومية والفكرية.

وأخيراً يتصاعد نفي ضرورة الديمقراطية في أدبيات السياسة الثقافية الرسمية ليصل إلى درجة تفتيش الثقافة، ومحاكمتها، والحيلولة دون جعلها تعبيراً عن هذه الضرورة أو تأصيلاً لقيمها الاجتماعية والأخلاقية. يأتي ذلك في فترة بات من الضروري الوعي التدريجي بحتمية ما تبشر به حركة التاريخ من متغيرات، واستيعابها أو توظيفها في عمليات التجدّد الاجتماعي؛ تلك العمليات التي يختار فيها الانسان الكيفية الممكنة للتغير، ليس في أي وقت كان، وإنما في الوقت الذي تنعزل فيه تراكمات الماضي، وتنفجر منه نذر المستقبل.

إننا نرتهن الآن بمثل ذلك الوقت، ولكننا نفتقر إلى الادارة الاستراتيجية الشاملة. وطالما نحن في وسط اجتماعي يفصل بين حاجات المواطن الاجتماعية والروحية والمادية ويجعل منها حاجات متغايرة، سواء كانت الحاجة إلى الخبز أو إلى الدين أو إلى الحب أو إلى الثقافة... الخ، فإن العنصر الوحيد الذي لن يتخلى عن المعركة مع ذلك الوقت هو الثقافة. إن كل الضغوط السياسية والاقتصادية قبل الغزو وبعده، وكل حجج المحافظة على النظام السائد إنما تعمل على تفريغ مجتمعات المنطقة من الحاجة إلى الديمقراطية. وتبقى الثقافة وحدها لتثبت عكس ذلك تماماً على مختلف الأصعدة: الإبداع والممارسة الثقافية والمؤسسة الثقافية والتعليم والتشريع الثقافي.

أولاً: الإبداع/ صوت الوعي بالحرية

الثقافة في جوهرها تجسيد الوعي بالتناقضات الناشئة من غياب الحرية. وفي مجالات كالتعليم والتشريع قد يتجاوز الأمر مرحلة تجسيد الوعي إلى التأصيل والصقل للمعنى الحقيقي للحرية الانسانية. أما الإبداع الثقافي فلا أظنه يتجاوز مرحلة الوعي بهذا المعنى. لكنه الوعي الذي لا تتبدى فيه تشكيلات الصور والأفكار مغتربة ـ أبداً ـ عن تشكيل الحاجة المتولدة إلى الحرية.

ولم ينفصل الابداع في يوم من الأيام عن الايديولوجيا أو الوعي. لكن هذه الايديولوجيا لم تكن تابعة، ولم يكن ذلك الوعي خديناً لزمن السلطة السائدة بمفهومها المطلق. لقد ظل الابداع مخلصاً لايديولوجيا الإبداع نفسها، وجعل منها أساساً معرفياً تابعاً لها. إن الالتزام بالايديولوجيا عند **نجيب محفوظ** ـ مثلاً ـ لا يجعل من ابداعه تابعاً لأفكاره حول التاريخ والثورة وصراع الطبقات وخيانات الطبقة البرجوازية وأزماتها الروحية والفكرية

الطاحنة، وتطلعاتها الوطنية والقومية. . . الخ، بل العكس هو الصحيح. لقد كانت هذه الأفكار تابعة لعالمه الابداعي في الرواية. فشروط هذا العالم وصوره وقواعده تملي تلك الأفكار، وتحرك الصراع حولها. ولكنها - أي تلك الأفكار - لم تملِ عليه شكلاً روائياً أو قالباً، أو صيغة لبطل أو حدساً لفعل روائي. ومن هنا لم تكن شهادات محفوظ حول معاهدات كامب ديفيد، ونحوها من توجهات مرحلة الصلح مع اسرائيل التي ظلت الصحافة تروّج لها وتشهِّر بها، تتوافق مع عالمه الروائي المتقدم ابداعياً؛ بل لقد كانت تتناقض مع الوعي المتشكّل في هذا العالم.

إن صوت الوعي بالحرية الانسانية يدق بقوة غير خافية في قلب كل شخصية يحركها نجيب محفوظ، فكل الشخصيات تندفع إلى أفعالها ومصائرها المأساوية والميلودرامية بنداءٍ من ذلك الصوت. أما حين يخرج نجيب محفوظ من منطقة حدود هذا النداء (الابداع) ليدلي بشهادة لصحافة أو أي جهاز اعلامي فإنه يتحول إلى الايديولوجيا.تابعاً أو عرافاً لا يعبأ إلا بحياد الحكمة المفتعلة.

ويمكن أن يقال ذلك على تجربة روائية ناضجة أخرى مثل تجربة حنا مينا أيضاً. وهو الكاتب الذي كبلته الايديولوجيا مثقفاً أو سياسياً لكنها لم تستطع أن تجعل منه روائياً تابعاً لالتزامه الايديولوجي. بل تحوّلت الايديولوجيا عنده إلى تابع لفنه الروائي؛ فالشخصيات لديه تدخل المراحل المتقدمة من وعيها الايديولوجي مدفوعة بنداء صوت الحرية الانسانية في أعماقها. ونكاد مع كل رواية نكتشف التباس دوافعها ومصائرها بهذا النداء فوق ظرف تاريخي حاسم يكون بمثابة الدوي الشامل لذلك الصوت. . . الانتفاضة الشعبية في **بقايا صور**، وظهور الكتلة الشعبية في **الشراع والعاصفة**، والنضال ضد الفرنسيين في **حكاية بحار**. . . الخ.

ومن هنا كانت الشخصية الروائية تابعة لشروط عالمها الروائي، لا لشروط ايديولوجيا حنّا مينا. وقد وصف لنا هذا الكاتب تبعية الشخصية لندائها الخاص فقال إنها «في رحم الدماغ تنمو وتتكامل، ثم لا تكون إلا جنيناً عند الولادة. مبدعها بعد ذلك هو الذي ينمّيها وينشئها، يدعها تترعرع في شرطها البيئي والاجتماعي، وفي شرطها الجغرافي والتاريخي أي في شرطها الانساني كاملاً»[1]. ومن أجل هذا اليقين فقد كان حنا مينا يقرّر لنفسه وللقراء صادقاً أن ليس ثمة ايديولوجيا صافية في الأدب، أو أنه لا يجوز للأديب أن يفرض ايديولوجيته الشخصية على أبطاله[2].

وتنطبق الملاحظة السابقة على مجمل الابداع الثقافي في مجتمعات الخليج العربي. فقد ظلت التجارب الفنية الأصيلة في الشعر والقصة والمسرحية والفن التشكيلي مرهونة باتباع شروطها. فلم يفتعل خطابها الابداعي ترفاً فنياً خاصاً، أو ظروفاً تاريخية غير متحققة، رغم أن بعض الفنون كالشعر يدق فيها الوجود الذاتي للمبدع إلى حد يصعب فيه الفصل بين

---

(١) حنّا مينا، هواجس في التجربة الروائية، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

الشعر والشاعر؛ حتى ليبدو أن الشاعر شعر، وأن طبيعته الفنية لا تستقل بشروط أبدية وقواعد عامة لا يمكن اختراقها.

ولا أجد إبداعاً بعد الرواية يستجيب لنداء صوت الوعي بالحرية كالإبداع في المسرح، فقد سجلت التجربة المسرحية في مجتمعات الخليج العربي مواقف جريئة، وحدست بكثير من التنبؤات بالنسبة إلى المستقبل، وتحاورت مع الماضي بعنف وضراوة، ومع الحاضر بموضوعية. واستهدفت تنحية سياسة التطرف في كبح أحلام التغير. وقد أثبتت دراسات متعددة أجريتها حول التجربة المسرحية أنها لم تكن مجرد تعبير عن هامش الحرية الذي دفعت به حركة التغير منذ الخمسينيات، وإنما كانت التجربة المسرحية بديلاً حقيقياً عن التجربة الديمقراطية، الغائبة في مجتمعات المنطقة(٣).

وغني عن البيان أن رصد تجارب الشعر والقصة يكشف عن دور ريادي متقدم في بلورة الوعي بالحرية، وتأسيس العمل بالعقل؛ وترسيخ المعنى بالتاريخ والهوية العربية. لم تستطع صحافة البدايات الأولى للحركة الثقافية في الثلاثينيات والأربعينيات، ولا الحركة الوطنية عبر تنظيمات الأندية، أو التنظيمات السرية أن تحدث تلك الهزة العنيفة لسلطة التقاليد الاجتماعية، وأن توجه لها مثل تلك الضربات التي نجدها في شعر فهد العسكر وصقر الشبيب؛ أو في كتابات القصة عند خالد الفرج وفهد الدويري وفرحان الفرحان من الكويت، وأحمد كمال من البحرين. لقد خلقت هذه الكتابات ضحايا يتضرجون بالدماء والدموع أمام قسوة تلك السلطة، وصاغت وسط مجتمع يرتكز نظامه الاجتماعي على رواسب تلك السلطة مصائر مظلمة، لم تكن شخصيات القصة تنتهي إليها اختياراً؛ وإنما تنتهي إليها لأسباب تتصل بغياب الوعي بالحرية والعمل بالعقل.

لقد كانت القصيدة في تلك الفترة رومانسية الروح كلاسيكية البناء. وكانت القصة مشغولة بالنظام، ونقل الواقع بأمانة مفرطة، وبترتيب واضح. ولم يكن المبدع آنذاك مشغولاً بتحرير الأشكال الفنية قدر انشغاله بتحرير الوعي. لأنه كان ينظر إلى الواقع فيجده محاطاً بتنظيم هائل من الرواسب والتقاليد. وبتعبير آخر كانت تقاليد النظام الاجتماعي بمثابة القوة التي تنظم سقوط الضحايا، وتحكم سلسلة التخلف إحكاماً شديداً... ولهذا انتظمت القصة أحداثاً كثيرة لكنها منظمة ومتسلسلة وفق النظام التقليدي في القص. ومع ذلك قدمت الضحايا من الأبطال في رضوخ تام لنداء بعيداً عن صوت العقل والحرية.

وتتراءى لنا حالة تتسم بكثير من الخصوصية في تجربة الشعر بسبب تطرّفها الذاتي روحاً، وتطرّفها التقليدي بناء. ذلك أن بعض الشعراء تتقمصهم المصائر السائدة في الواقع

---

(٣) انظر: ابراهيم عبد الله غلوم، المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي: دراسة في سوسيولوجيا التجربة المسرحية في الكويت والبحرين، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٠٥، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ج ٢.

فيتحولون إلى ضحايا، رغم عويلهم وتمردهم الحاد. كما هو الحال في تجربتيّ فهد العسكر وصقر الشبيب[٤].

ويختلف الأمر مع هذه الفنون في المرحلة الأخيرة حين تجاوزت اضطراباتها الأولى، وزمنها الذي اختلط فيها الأخذ من التجارب العربية المتقدمة من جهة، والتقيد بحدود الواقع من جهة أخرى. وبدلاً من أن تنشغل بترتيب المصائر، وتقديم الصيغة البليغة لموت الضحايا بمعول التقاليد راحت تنشغل بنقد الواقع وتحليل النماذج البشرية ووضعها في سياق ظرفها التاريخي من أجل تسجيل مواقف أكثر عقلانية من النظام الاجتماعي.

لقد تخلّص الابداع الثقافي في الشعر والقصة من مفارقة الروح والشكل التي جعلت فهد العسكر وصقر الشبيب في حالة من التماهي مع مصائر الواقع كما ذكرنا... لأن هذا الإبداع أصبح أكثر وعياً بالحرية والعقل. ولأن الشعراء والقصاصين أدركوا أهمية تطبيقهم العملي للوعي بالحرية على تجاربهم الابداعية أولاً، فكانوا بذلك معبراً طبيعياً نحو انتقال الشعر والقصة إلى مرحلة التحديث والتجريب، الأمر الذي فتح هذين الفنّين على مصراعيهما لاجتهادات جريئة وطليعية.

ويحقق الشعراء والقصاصون في السنوات الأخيرة قفزات هائلة بسبب انفتاح تجاربهم على التيارات كافة، واستجابتهم لشروط الوعي بالحرية والعقل والتاريخ. وربما وجدوا صعوبات كثيرة في بادىء الأمر مع سلطة الرقابة والنظام الاجتماعي بأكمله، وتعرّضوا بسلسلة من العقوبات، لكنهم ما لبثوا أن أدركوا امكانية تحويل الوعي بشروط الحداثة إلى ايديولوجيا بديلة يمكن بواسطتها مواجهة تحكم تلك السلطة، أو الانفلات من هيمنتها الأبدية. ومن هنا ترجحت أعمال التجريب في السنوات الأخيرة دون أن تشكل عبئاً أو ترفاً زائداً، بل على العكس من ذلك، انها تشكل الآن جزءاً هاماً من عملية الاستجابة لنداء الحرية، فبدلاً من أن يستمر الشاعر أو القاصّ في صياغة أحكام الاحتجاج والرفض والثورة على الواقع أصبح قادراً على صياغة ما هو أشد من هذه الأحكام بواسطة تفجير اللغة، وتكثيف الصورة وتركيب الأصوات، والتوسع في مفهوم الإيقاع... الخ، أو إلغاء الحبكة، والغاء الفواصل بين الأجناس الأدبية، وإلغاء الشروط والقواعد المتعارف عليها كافة في بناء القصة.

لقد أصبح إلغاء التقاليد في منظومة الابداع رداً لفعل عدم القدرة على الغاء التقاليد في النظام الاجتماعي، أو اختراق منظومة السلطة. ومن هنا كانت خصوصية تيار الحداثة في مجتمعات الخليج نابعة من استجابتها لكشوف الابداع وتجليات تجاربه على المستوى العربي والعالمي، واستجابتها لحرية العقل والوعي. وما يعطي الاستجابتين خصوصية هو أن الواقع

---

(٤) حين ازدادت ثورة فهد العسكر على مجتمعه استنكر عليه ذلك أهله في بداية الأمر ورموه بالكفر. وعاش في غرفة مظلمة معزولاً منطوياً على نفسه، وساءت صحته ومات دون أن يصلي عليه غير نفر قليل؛ وفي سن لا يتجاوز ٣٧ سنة. أما صقر الشبيب فقد هاجمه سفهاء مجتمعه بقسوة بعد أن هاجم التقاليد فاعتزل الناس ولزم بيته حتى وفاته.

الاجتماعي والسياسي المحيط بتيار الحداثة واقع يتسم بالتخلّف والتبعية وهيمنة السلطة القبلية والثيوقراطية. إنها ـ إذن ـ استجابة لا تتكافأ مع شروط ذلك الواقع.

وأرى ـ من خلال معايشتي الواقع الثقافي في المنطقة ـ امكانية أن تحقق حركة الحداثة استجابة هائلة للحرية على صعيد الواقع والابداع، شريطة انغماسها الكلي في الممارسة الابداعية، وابتعادها عن افتعال المواجهات التنظيرية.

إن من الضروري ـ في مثل ظرف عدم التكافؤ ـ أن يواصل الشاعر والقاص والمسرحي تجريبه من داخل الابداع. أما أن يخرج منه إلى مرحلة التنظير فذلك كفيل بوضع تيار الحداثة أمام تيار الواقع في معركة مباشرة، يسهل فيها ضرب ما قد يحققه تيار الحداثة من مكاسب الوعي والعقل. كما حدث ذلك في الساحة الثقافية بالعربية السعودية حين كشفت كثرة التنظير في هذه الساحة الأسس المعرفية لتيار الحداثة، وبأسلوب ينطوي على استفزاز الواقع، ويظهر هذا التيار وكأنه تابع للايديولوجيا قبل أن يكون تابعاً للإبداع.

ثانياً: المؤسسة/ الممارسة الثقافية: صقل الوعي بالحرية

لا شك أن الثقافة في سياق المؤسسة والممارسة المنتمية إليها انتماء مباشراً تكشف بدرجة أساسية عن وجود الحرية وعياً وعقلاً وتاريخاً، وبصورة لا تقل أصالة وعمقاً عما سبق الاشارة إليه حول الابداع الثقافي. فالمجتمع الذي وقفت فيه تشريعات الدولة ضد عمليات تحويل الحرية إلى واقع ملموس لا يمكنه أن يفرغ تماماً من أي شكل من أشكال الممارسة الثقافية للحرية، خاصة بعد ما أثبتت ملاحظاتنا السابقة قوة اتصال الثقافة الابداعية بالحرية، باعتبارها الوعي الناشيء من فهم تناقضات الواقع، وتحليلها بإدارة مستقلة عن وصاية الايديولوجيا الخالصة.

وهذا يعني أن غياب الديمقراطية كتطبيق عملي لمفهوم الدولة في مجتمعاتنا لا يعني غيابها ثقافياً. فالحرية ارادة طبيعية متأصلة لدى الإنسان في أي مجتمع من المجتمعات، تقرّ بذلك الأديان والمذاهب الفلسفية على السواء، ولا يمكن الزعم بإمكان تنظيمها في مجتمع دون آخر أو صلاحيتها في وسط ثقافي دون آخر، كما يذهب إلى ذلك بعض أعداء الديمقراطية. نقول ذلك رغم أن أمثلة سوء التطبيق للحركة الديمقراطية كثيرة وتشمل أنظمة البلدان العربية بأسرها، بما في ذلك التجربة الديمقراطية التي انفردت بها الكويت وسط مجتمعات الخليج.

إن كل أشكال سوء التطبيق أو الغياب، تعني ـ جدلياً ـ حضور الوعي بالحرية. وفي مجتمعات الخليج العربي يتم هذا الحضور عملياً بواسطة الثقافة وحدها. وليس من الضروري هنا أن يكون تعبير الثقافة عن الديمقراطية مباشراً ومن خلال تأصيل نظري، وحوار متصل حول مفهوم الحرية، وإنما يمكن التعبير عنها من خلال نقل المفاهيم والمبادىء المرتبطة بالحرية، أو الملتبسة بها كالعدالة والتخطيط والتنمية والنهوض والعقلانية والأصالة والمعاصرة والاستقلال والتبعية والتقدم والتجدد والوحدة والقومية. كل هذه مفاهيم يرتبط الحوار فيها

مع الوعي بالحرية برباط وثيق لأنها في مجملها تضع ارادة الفرد في قلب ما تستهدفه من تغيير واصلاح.

وفي مجتمعات الخليج العربي تضطلع المؤسسات الثقافية من أندية وجمعيات اجتماعية ونسائية واتحادات كتّاب ومسارح ومراكز ومجالس وهيئات بدور أساسي في مناقشة مشكلة التنمية والتغيير، ومن خلال اتجاهات فكرية متعددة اسلامية وقومية وليبرالية، بل وماركسية أيضاً. صحيح أنه لا يتم الاعلان المباشر عن الهوية الفكرية للممارسة الثقافية عبر هذه الاتجاهات وتلك المؤسسات، لكن طبيعة هذه الممارسة تفصح بوضوح عن هذه الهوية، وتكشف عن قدر لا بأس به من التعايش بين اتجاهات متعددة للرأي. ومن المهم التوكيد على البؤر الأساسية التي ساعدت على تحشيد الوعي بالحرية خلال خمسة عقود من الزمن تقريباً، ومنذ أن بدأت الممارسة الثقافية تأخذ مكانها داخل المؤسسات من أندية وجمعيات وصحافة، وتضطلع بمسؤولية الحوار مع مختلف المفاهيم المتعلقة بالحرية من عدالة وتنمية وتطوير... الخ.

١ ـ لقد وضعت المؤسسات الثقافية كل أهدافها وبرامجها وأسلوب عملها بتوجيه من السياسة المتبعة في بلدان المنطقة كما هو معروف. لكن لم يأت هذا التوجيه إلا متأخراً لأن أغلب المؤسسات الثقافية وخاصة في الكويت والبحرين والامارات العربية أنشئت لتنشيط الفعل الثقافي، وبدافع الرغبة في تحقيق الذات الفردية النابعة من النخبة المثقفة التي استفادت من نتائج حركة التعليم المبكر خلال النصف الأول من هذا القرن. وهذا يعني أن الارادة الفردية التي نشطت بواسطتها حركة القوى الاجتماعية في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات هي المؤسس الأول للفعل الثقافي الطالع عبر المؤسسات الثقافية. وبسبب ذلك لم يكن من الغريب أن توضع الأهداف والبرامج الثقافية في الأندية والجمعيات من أجل موافقة أهداف حركة التحرر الشاملة في المجتمع كأن تنص القوانين الأساسية ـ مثلاً ـ على هدف الاضطلاع بتطوير الثقافة وخلق مساحة للحوار، وللمشاركة في تنمية المجتمع وتحريره من التخلف، أو تحرير الأسرة والمرأة، والاهتمام بقضايا الانسان، وتطوير وعي الجماهير، والالتزام بالفكر التقدمي والقومي... الخ، ذلك مما يمكن الرجوع إليه في الأنظمة الأساسية للأندية والجمعيات(٥).

٢ ـ لعبت مؤسسة الصحافة الدور الأكبر في ترسيخ الوعي بالمفاهيم المتعلقة بالحرية. وهي مثلها مثل التعليم والجمعيات بدأت مدفوعة بمبادرات فردية انتظمتها نخبة من المثقفين ذوي الاتجاه القومي. ومن ثم مارست الصحافة فعلها الثقافي في تأصيل تلك المفاهيم قبل صدور القوانين المنظمة للعمل الصحافي. ولذا نعتبر فترة ما قبل صدور قانون الصحافة في البحرين

---

(٥) انظر: القانون الأساسي للنادي الأهلي (البحرين، ١٩٣٩)، والنهج الفكري لأسرة الأدباء والكتاب (البحرين، ١٩٦٩)، والقانون الأساسي لرابطة الأدباء الكويتيين عام ١٩٦٤، ورابطة الاجتماعيين الكويتية التي كان من أهم أهدافها العمل على الوصول بالتوعية الاجتماعية إلى جميع فئات المجتمع وطبقاته بشتى الوسائل المتاحة.

عام ١٩٥٤ وفي الكويت عام ١٩٥٦، ثم قانون المطبوعات الصادر في الستينيات ـ أقول نعتبر هذه الفترة ذروة ازدهار الفعل الثقافي عبر مؤسسة الصحافة، لأنها مكّنت المثقفين من مناقشة مختلف قضايا اصلاح المجتمع وتطوير أجهزته. بل إنها مكّنتهم من نقد النظام السياسي نقداً مباشراً، ونقد الادارة البريطانية لشؤون البلدان والمطالبة بإلغاء معاهدة الحماية، وتنوير الرأي العام بالكثير من الآراء والاتجاهات الجديدة.

ولم تستطع الصحافة الاستمرار في محاورتها لقضايا الوعي بالحرية في ظل قوانين الصحافة إلاّ بعد إقرار الدستور الكويتي عام ١٩٦٣. ففي ظل الدستور باتت الصحافة أكثر جرأة في معالجة مشكلات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وفي المقابل راحت التجربة الديمقراطية تستمد من مؤسسة الصحافة المزيد من القوة في تحشيد الرأي العام وتحويل اتجاهاته إلى عامل ضغط أساسي يؤثر بصورة فعالة في صناعة القرار السياسي؛ كما حدث ذلك مثلاً في عام ١٩٨٦ حين هيّأت الصحافة الكويتية المناخ الملائم لمحاكمة بعض الوزراء وإقالة وزير المالية.

٣ ـ أمكن بممارسة العمل المسرحي بعد ظهور المسارح الأهلية في الستينيات بالنسبة إلى الكويت والبحرين، وفي السبعينيات بالنسبة إلى قطر والامارات العربية المتحدة معالجة قضايا تتسم بكثير من التوتر والحساسية؛ كالصراع بين الطبقات والصراع بين الأجيال، وظهور تيار الفردية في الأسرة التقليدية، ومشكلات العلاقة بين الحاكم والمحكوم ونحو ذلك من القضايا المفجرة للوعي بالحرية والعقل.

٤ ـ لعبت مؤسسة التعليم من المدرسة إلى الجامعة دوراً جوهرياً في صقل الوعي بالحرية، رغم القيود الشديدة التي فرضتها الدولة حول تشريعات الحركة التعليمية. ويظل التعليم سواء في مجتمعات الخليج أو في غيرها أكثر قوى الممارسة للفعل الثقافي تأثيراً في عمليات الحراك الاجتماعي، وتشكيلاً لملامح الوعي الجديد، وخاصة في أوساط الطبقة المتوسطة. بل إن أغلب الفئات الاجتماعية الدنيا تكاد تذوب بين شرائح الطبقة المتوسطة لتكون أكثر الطبقات فاعلية في تحشيد الاحساس بالحرية والحاجة إلى عمل العقل.

ورغم يقيننا بالآثار الايجابية للتعليم باعتباره ممارسة ثقافية أصيلة فإن مشكلات كثيرة ما تزال تتراكم عبر حركة التعليم لأسباب تتصل بقيود السياسة الرسمية على التعليم.

ولعل أهم المشكلات التي تحول دون إلهاب حساسية الوعي بالحرية ركون برامج التعليم إلى الماضي، وعدم مخاطبتها الواقع بلغة علمية، وعدم استجابتها للتغيرات المتسارعة، أو استفادتها من ثورة العلوم والمعارف وتقانة الاتصال.

هذه بؤر أساسية اشتد معها عمل ممارسة الفعل الثقافي في صقل الوعي بالحرية والعمل بالعقل، واحساس الفرد بموقعه في حركة تاريخ المجتمع، بحيث أصبحت كل قضايا التغيير

عرضة للمناقشة والحوار. بيد أن هناك مشكلات متورمة أمام هذا الصقل الفكري، يمكننا حصرها في ما يلي:

أ ـ خضوع أغلب مؤسسات العمل الثقافي لشروط العمل الأهلي التطوعي خضوعاً قد يحسب لصالح الثقافة بأن يجعلها صحيحة الانتماء إلى حركة القوى الاجتماعية، لكنه يجعلها في المقابل عرضة للمد والجزر حسب الظروف المواتية للفرد. كما يجعلها عرضة لمراقبة أكثر من جهة رسمية في آن واحد كوزارات الاعلام والعمل والداخلية، فضلاً عن القطاع الرسمي للشباب والرياضة.

ب ـ رغم أن مؤسسات العمل الثقافي امتداد طبيعي لقطاعات ثقافية موجودة في جهاز الدولة إلا أنها ظلت معزولة عن هذا الجهاز. ولم تفكر السياسة الرسمية في أي فترة من الفترات في امكانية دمج عمل المؤسسات الثقافية في خطة شاملة للتنمية الثقافية. بل إن وزارات الدولة لا تقيم الوزن الكافي لعمل هذه المؤسسات سواء بدعمها المادي والمعنوي، أو بإشراكها في خطط تنمية البلاد[٦].

ج ـ لقد ساعد انفتاح مؤسسات العمل الثقافي نحو كافة الممارسات التطوعية للأفراد المثقفين على ظهور صراعات فكرية حادة، يتصل بعضها بجذور الانتماء السياسي والايديولوجي أو بجذور الانتماء الاجتماعي. وبعبارة أخرى أصبح تباين الجذور الاجتماعية والثقافية عبئاً على كاهل ممارسة الفعل الثقافي؛ حتى لقد خرجت من جرائها ظواهر شكّكت المثقفين بعضهم ببعض، وجعلتهم يكيلون تهم الخيانة بعضهم لبعض بسهولة. وتطورت خلافات المثقفين وصراعاتهم في الآونة الأخيرة إلى درجة فجّرت مشكلة مستعصية على الحل، وهي تكتل المثقفين، وانشغالهم عن قضايا الوعي والحرية والتاريخ بقضايا هامشية مفتعلة ومضادة.

ورغم أن بعض الخلافات الفكرية مظهر من مظاهر ارتفاع حساسية الوعي بالحرية، إلّا أنها بالنسبة إلى الواقع الراهن في المؤسسات الثقافية تتجاوز ذلك المظهر بحيث تتدخل فيه الفردية كغريزة طبيعية تتحرك بدوافع انتهازية تارة، وثأرية اجتماعية، وايديولوجية تارة أخرى.

خاتمة: جدل الثقافة/ الديمقراطية

لقد ارتكز الكثير من الدراسات السابقة حول الثقافة والديمقراطية في الوطن العربي على مناقشة فكرة اشتراط الديمقراطية والاستباق بوجودها على وجود تجربة الثقافة، وقد كانت لنا

(٦) لعل من الأمثلة الدالة على تهميش الدولة كيان المؤسسات الثقافية اصدارها قانون الجمعيات والأندية في البحرين لعام ١٩٩١، وفرضها العمل به دون اشراك الجمعيات في مناقشته وإقراره. خاصة أن هذا القانون يفرض الرقابة المباشرة على الجمعيات ويجعلها عرضة للحل بين لحظة وأخرى ولأبسط الأسباب.

تجربة في هذا السياق استهدفت تحقيق الخيار الديمقراطي وإثبات أن كل أزماتنا الفكرية والثقافية ذات منبع واحد وهو غياب الديمقراطية[7]. بيد أن هذا الاثبات لا يخلو من مخاوف، لأنه يفترض أزمة الثقافة والعقل العربيين لأسباب تقع خارج كونهما فعلين جوهريين في حركة تاريخ المجتمع. إنهما قوام العمل الفكري في أي مجتمع. ولذا فإن وجودهما يساهم أساساً في تشكيل الوعي بالحرية أو الديمقراطية. ومن هنا تأتي ملاحظاتنا في هذه الورقة لتضع، وبشكل أولي، المقولة السابقة في صيغة معكوسة.

إن البحث عن شروط الحرية من خلال بحث شروط الثقافة والإبداع لا يعني الغاء الملاحظات السابقة بقدر ما يعني اثباتها في صيغة مختلفة تؤكد وجود جدل بين تجربتي الثقافة والديمقراطية. ويهمنا أن نسجل في خاتمة مطاف البحث عدداً من الملاحظات المعززة لوجود ذلك الجدل.

١ ـ لم تخلُ مجتمعات الخليج في يوم من الأيام من ممارسة فعل الوعي بالحرية. ولم تكن الثقافة إلا التجربة الوحيدة التي شكّلت حجم هذه الممارسة، وطبيعتها الفكرية، وسجّلت لها حضوراً على صعيد التجربة الاجتماعية والانسانية. هذه مسألة يتجاهلها الكثير من المثقفين العرب وخاصة عند اشتداد الأزمات، كما اتضح ذلك بعد هزيمة ١٩٦٧، وفي أعقاب أزمة احتلال العراق للكويت.

٢ ـ تؤدي الملاحظات السابقة إلى القول بإمكانية تحديد الثقافة من خلال تتبع عصب جوهري يخترق عناصرها المادية والروحية؛ وهو أنها تشكيل الإحساس بمعنى الحرية. إنها بحث مستمر عن هذا المعنى المتأصّل في وجود الإنسان، المتجذّر في مختلف مستويات تجربته الانسانية. وهذا التحديد يثير مفارقة تاريخية: وهي أن المثقف يتمكن من خلق أشكال إبداعية وصور وأفكار وعناصر وتجارب شتى تعينه على تنظيم احساسه بالحرية والعقل. في حين أن الدولة تتمكن من تنظيم عدم استجابتها لهذا الاحساس الانساني المتأصل في تكوين المجتمعات البشرية. وهو تنظيم لن يكتب له العمر المديد لأنه يتعارض مع العقل وحركة التاريخ، كما تثبت ذلك نذر المتغيرات الدولية الراهنة.

٣ ـ إن اتصال مفهوم الثقافي جدلياً بمعنى الحرية توكيد على أن هذا المعنى معطى ينبغي التأسيس على خبرته المتراكمة انسانياً، وخاصة عند تأسيس المجتمعات الحديثة كمجتمعات الخليج، وتنميتها تنمية شاملة. ولو لم تكن الحرية إحساساً جوهرياً سابقاً للفعل الثقافي لما ذهبت الثقافة مذهبها البعيد في تشكيل حساسيتها المتوترة من مادة ذلك الاحساس الجوهري، كما تشير إلى ذلك جميع ملاحظاتنا السابقة.

والسؤال الذي نطرحه بعد ذلك كله هو: ما هو دور المثقف؟ وما هو دور الدولة في

---

(٧) انظر: ابراهيم عبد الله غلوم، الثقافة واشكالية التواصل الثقافي (البحرين: دلمون للنشر، ١٩٩٠).

إن دور الدولة يتلخص في ضرورة الوعي بحركة التاريخ، مما يعني ضرورة تنظيمها مبادىء الحرية والمساواة والعدالة، وأخذها بالشروط العقلانية في تنمية المجتمع، وخلقها المناخ الاجتماعي الملائم لظهور بيئة ثقافية لا يكاد يتحد المواطن بمرافقها وأجهزتها وانتاجها حتى يصبح كائناً ثقافياً منتجاً.

أما المثقف فلا نشك بأنه يحمل أكثر من غيره درجة معقولة من الوعي بطبيعة الدور الذي يمارسه من أجل الديمقراطية؛ ودليل ذلك تلك الملاحظات التي تشير بوضوح إلى أن تاريخ الثقافة في مجتمعات الخليج إنما هو تاريخ حقيقي للحركة الديمقراطية. لكن مشكلة هذا التاريخ أنه متقطّع لا يكاد يضع تأسيساً للأفكار والفنون حتى ينعزل هذا التأسيس بقطيعة تاريخية موصولة بهزيمة من الهزائم العربية المقوّضة للتراكم على الصعيد الثقافي، أو بأزمة من الأزمات السياسية الطاحنة التي كثيراً ما تتلقفها شرائح البرجوازية المثقفة بسلسلة من ردود الفعل المتفاوتة بين النكوص والخيانة والصمت، الأمر الذي يعني ضرورة الشروع في تأسيس جديد لبداية جديدة، وهكذا.

إن المثقف في مجتمعاتنا عضو شرعي في حركة جيله فقط. لكنه بعد أدنى مظهر من مظاهر الصدام مع السلطة الرسمية، أو بعد أي شكل من أشكال القطيعة القهرية يصبح مغترباً عن الثقافة والمثقفين(٨)، ويجد نفسه سجين عزلة اختيارية. وأعمق تأثيرات هذه الظاهرة تنعكس في تأسيس الوعي بالحرية والعمل بالعقل. ذلك أن تكرار صور الانقطاع وتعدد أمثلتها يرسخ انطباعاً سائداً بعدم جدوى شعارات العمل الثقافي حول حتمية الحرية والعقل وحركة التاريخ، وهو الأمر الذي يهيىء المناخ لظهور الكثير من الصدمات، ومشاعر الخيبة، سواء بين المثقف والمجتمع أو بين المثقف والمثقف. ومن هنا كانت أجيال الحركة الثقافية في مجتمعات الخليج لا تضمر بعضها لبعض إلا الرغبة في الإلغاء والتعالي وعدم الاعتراف والاستفزاز المستمر. وهذه كلها مشاعر أو مواقف صلبة لا يمكن زحزحتها بين يوم وليلة، لأنها تصدر من صدمة الهوة في سلّم التراكم.

وإذن، فإن المثقف مطالب بالاندماج في بيئته الثقافية مكاناً وزماناً، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. إن عليه أن يتّحد اتحاداً كاملاً مع هذه البيئة، وأن يصيخ لنداء أشواقها إلى الحرية والعقل.

---

(٨) ظاهرة انقطاع المثقفين عن الممارسة الثقافية ظاهرة مؤسفة ومؤثرة تأثيراً كبيراً في تاريخ الثقافة في منطقة الخليج نظراً لكثرة أمثلتها في جميع المراحل ومنذ بدايات القرن الحالي. إن جيلاً كاملاً ينتمي إلى حركة الربع الأول على سبيل المثال ينقطع عن العمل الثقافي إمّا بالنفي أو المحاصرة والتضييق؛ الشيخ عبد العزيز الرشيد ورفاق جيله في الكويت، والشيخ عبد الوهاب الزياني ورفاق جيله في البحرين. ثم تتسع قائمة أسماء المثقفين الذين انقطعوا عن العمل الثقافي بعد الأحداث السياسية في الخمسينيات لتشمل أبرز قادة الحركة الوطنية والثقافية في منطقة الخليج خلال فترة الأربعينيات والخمسينيات. ثم يأتي جيل الستينيات ليتعرض عدد كبير منه لمصائر مختلفة من الانقطاع.

الفصل الثامن عشر

بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر (*)

عبد المالك التميمي (**)

مقدمة

إن الهدف الأساسي لكتابة هذا البحث هو مناقشة حاضرنا الثقافي في هذه المنطقة ودور النخبة المثقفة، الذي سيصبح جزءاً من تاريخنا الثقافي القومي العربي. ويستند هذا البحث في معلوماته إلى المعايشة اليومية لهذا الواقع ونقده. وقبل كل شيء علينا أن نقرر بأنه ليست هناك ثقافة خليجية، بل ثقافة عربية في منطقة الخليج، ونخبة مثقفة خليجية. ولا ننكر دور هذه النخبة في مسيرة المنطقة، لكن ذلك الدور كما سيتضح من البحث لا يتناسب والتطور المادي في هذا المجتمع وقدرة ذلك التطور على احتوائها والتأثير فيها سلباً، ولم يرق دورها إلى مستوى البناء الثقافي العضوي الحضاري المؤثر في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم إلا في حدود ضيقة وضعيفة.

إن ظروف تكوين النخبة المثقفة في منطقة الخليج ربما تختلف عن ظروف تكوين النخبة المثقفة في الأقطار العربية الأخرى، لاختلاف طبيعة الأوضاع فيها قبل النفط وفي ظل الحقبة النفطية. وهذا البحث محاولة لإثارة بعض الاشكاليات والتساؤلات المتعلقة بالنخبة المثقفة والثقافة في منطقة الخليج العربي في تاريخها المعاصر، كما يحاول معرفة أسباب التأثر الثقافي فيها ويطرح بعض القضايا للحوار. ويثير البحث عدداً من الموضوعات حول تعريف الثقافة والمثقف والنخبة المثقفة، ثم النفط والثقافة، فالتعليم والنخبة المثقفة، والنخبة المثقفة والوعي السياسي، وتحليل استبيان ميداني حول الثقافة في المنطقة، وأخيراً أزمة الثقافة والمثقف في

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٣٤ (نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، ص ٢٤ - ٣٨.

(**) استاذ مساعد في جامعة الكويت.

المنطقة. ثم يحاول الوصول إلى بعض الاستنتاجات الأساسية في الخاتمة حول النخبة والثقافة في المنطقة.

إن هناك جوانب عديدة يجب معالجتها في هذا الموضوع وتحت عنوان هذا البحث، منها ما يتعلق بالأدب والصحافة والمؤسسات الثقافية... الخ، وهذه الموضوعات سوف نعمل على استكمال بحثها في المستقبل، لكننا أردنا التركيز على بعض القضايا المتعلقة بهذه المسألة هنا.

أولاً: في التعريف

١ ـ الثقافة

لا بد من أن نستقر على تعريف للثقافة والمثقف حتى نحدد مسيرة هذه الدراسة منهجياً، لكننا لن نغرق في طرح التعريفات العديدة للثقافة والمثقف لأننا نعتقد أنه ليس هناك كتاب أو بحث عالج موضوع الثقافة دون أن يطرح تعريفاً أو تعريفات لكلمة ثقافة ومثقف، ابتداء من تايلور وغرامشي وغيرهما وانتهاء بالمثقفين العرب المعاصرين مثل محمود أمين العالم وطيب تيزيني وعبد الله العروي ومالك بن نبي وفؤاد زكريا وقسطنطين زريق وغيرهم، إضافة إلى تعريفات أخرى وردت في لسان العرب وفي كتب التراث العربي. بعض تلك التعريفات اكتفى بالمفهوم المعنوي للثقافة، والبعض الآخر أعطاها تعريفاً شمل الجوانب المادية والمعنوية، أي اقترب كثيراً من مفهوم الحضارة[١]. وفي دراستنا هذه سنختار تعريفاً من تلك التعريفات يخدم الهدف الذي حددناه للدراسة وينسجم مع منهجنا فيها: فيعرّف طيب تيزيني الثقافة بأنها «النشاط والانتاج الفكري والروحي الذي ينجزه أناس متميزون لكونهم نشيطين ومنتجين في هذا الحقل، إنهم المثقفون»[٢]. وبهذا التعريف تتحقق أغراض أساسية هي الشمولية، الجانب

---

(١) لقد عرّف البعض الثقافة تعريفاً شاملاً للجوانب المادية والمعنوية، وينطبق مثل ذلك التعريف على الحضارة، انظر: وثائق إعلان مكسيكو بشأن الثقافة في: مؤتمر منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو، مكسيكو سيتي، تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٨٢). كما عرّفها غرامشي بنوعين: عضوية وتقليدية، وركّز بعض المفكرين على المعنى الانثروبولوجي للثقافة، وركّز آخرون على المعنى الانساني الرفيع. انظر: فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، كتاب العربي؛ ١٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٧)، ص ١٤. كما رأى بعضهم بأنها الطرق النموذجية التي تحتذي بها الجماعة، انظر:
Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (London: Heinemann Educational Books, Ltd., 1976), p. 12, et
قسطنطين زريق، في: «ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة،» شارك في الندوة سليم الحص [وآخرون]؛ أدار الندوة خير الدين حسيب، المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص ١١١، وعبد الواسع قاسم، «العلاقة بين الايديولوجية والسلطة والثقافة،» أدب وفن (القاهرة) (أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ٢٥، نقلاً عن: محمود أمين العالم، مجلة النهج، العدد ١٧ (١٩٨٧).

(٢) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، ط ٣ (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، ص ٣٢٥.

الفكري، التميز، الانتاج النشيط. ونعتقد أن مفهومنا للثقافة بهذا المعنى هو المطلوب عند معالجة الوضع الثقافي في منطقة الخليج العربي ودور النخبة المثقفة فيه.

٢ ـ المثقف

أما تعريف «المثقف» فكُتب فيه الكثير من التعريفات أيضاً، وهي في الجوهر تلتقي حول نقطة أساسية بأنه الحاصل على الثقافة والمبدع في مجالها.

وسنختار كذلك تعريفاً للهدف نفسه الذي سبق أن اخترنا تعريف الثقافة له، والذي سيتضح من المعالجة الكلية في هذه الدراسة. فيقول هشام جعيط في تعريف المثقف أنه «هو الذي يبدع ويخلق ويمثل دوراً في ربط الثقافة بالواقع الفكري أو السياسي»[٣]. وبهذا المفهوم يكون المثقف هو الذي يقوم بعمل ذهني نشيط وجيد ومستمر من أجل المجتمع، متجاوزاً الحرفية التخصصية إلى قضايا الناس في واقعهم ومستقبلهم. المهم ليس الوقوف عند التعريف وحسب بقدر معرفة الدور الذي يجب أن يضطلع به المثقف في المجتمع وفي مجتمعنا على وجه الخصوص، في ظل ظروف مجتمعنا العربي كأقطار متخلفة ونامية ومجزأة جغرافياً وثقافياً، تكون المهمة الأساسية للمثقف العربي هي نقد الواقع بهدف تغييره إلى الأفضل، وهذه المهمة تتطلب الإبداع والتوعية المستمرة والنضال الدؤوب لتكريس القيم والأهداف النبيلة للمجتمع والتنوير للتغيير[٤]. ذلك يعني أن على المثقف بصورة عامة مهاماً لا بد من أن يقوم بها، وإلا لا يستحق أن يكون مثقفاً، ونشدد على أن دور المثقف العربي يكون استثنائياً في هذه المرحلة التاريخية التي يعيشها وطننا العربي في ظل التجزئة والتخلف، لذا فهو مطالب بالنضال من أجل إشاعة حرية الفكر وتطبيق الديمقراطية، وإحداث التنمية الحقيقية، وتحقيق الوحدة وتحرير الأرض. هذه الأهداف لا يمكن تحقيقها إلا بأن يكون المثقف في طليعة المناضلين من أجلها وفي الميدان.

٣ ـ النخبة المثقفة

سبق أن عرفنا المثقف ومن مجموع المثقفين تتكون النخبة المثقفة، وهي جماعة حصلت على قدر من الثقافة تؤهلها لأن تكون متميزة مستقلة في رأيها قادرة على التفكير والإبداع هدفها المصلحة العامة.

---

(٣) انظر هشام جعيط، في: «ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة،» ص ١٢٢.

(٤) نتفق مع القائلين ان تعريف «الثقافة» يجب أن يكون عاماً جامعاً مانعاً وكذلك تعريف «المثقف» ولكن ما هي المهام التي يجب أن يقوم بها المثقف؟ فلكل مجتمع ظروفه الموضوعية التي يحدّد أهدافاً ووسائل على المثقف أن يرتبط بها ليمثل دوراً ريادياً وأساسياً في بناء مجتمعه وتطويره إلى الأفضل. انظر: «ندوة المستقبل العربي: صعوبة أن تكون مثقفاً عربياً،» شارك في الندوة حسن حنفي [وآخرون]؛ أدار الندوة غسان سلامة، **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/ مايو ١٩٨١)؛ سعد الدين ابراهيم، **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب** (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤)، ص ١١؛ الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة** (عمان: دار ابن رشد، ١٩٨٦)، ص ٣٨ ـ ٣٩، وعمار بلحسن، **انتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر؟!!** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)، ص ١٧٣.

اختلطت المفاهيم في عالم اليوم الذي يشهد تطورات مهمة، من ثورة في المعلومات، ووسائل اعلام رهيبة، وتعميم التعليم. فقد كان تحديد معنى النخبة ودورها واضحاً وسهلاً في السابق، لأن النمط الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع كان واضحاً ومحدداً تقليدياً، لكن الأوضاع اليوم تشهد تحولات وتغييرات شاملة، وأصبح علينا أن نبحث عن النخبة المثقفة في هذا الكم الكبير من المتعلمين وغير المتعلمين وهذا الانتاج الهائل من المعرفة والثقافة. مرة أخرى نقول لن ننشغل بالتعريفات كثيراً لأن تحديد مفهوم هذه النخبة سيعرف من الانتاج والابداع ومن طبيعة الدور الذي تمثّله في المجتمع.

يعتقد البعض، ومنهم برهان غليون، بأن التعليم هو الذي يخلق النخبة المثقفة[٥]. ونعتقد بأن للتعليم دوراً أساسياً في خلق النخبة المثقفة لكنه ليس العامل الوحيد، فهناك عوامل عديدة تفرضها طبيعة مرحلة النمو التاريخية التي يمر بها كل مجتمع من المجتمعات.

ثانياً: النفط والثقافة

«حينما تركت بريطانيا منطقة الخليج في الستينات وبداية السبعينات من هذا القرن كان بعض أجزائها بلا مدرسة ثانوية واحدة، ناهيك عن معاهد وكليات جامعية، لذلك كانت بلا كوادر بشرية مدربة للاضطلاع بأعباء الإدارة والخدمات والانتاج. وبلدان الخليج التي حصلت على بعض التطور قبل الاستقلال، مثل الكويت والبحرين، كان ذلك مرجعه إلى اكتشاف واستغلال النفط في وقت مبكر، وساهم في هذا التطور أقطار عربية أخرى أهمها مصر والعراق»[٦].

يقول محمد عباس ابراهيم: «إن أهم ما يميز التراث الثقافي في منطقة الخليج وحدد أطره الرئيسية هو أنه محاط بموروثات الثقافة العربية والاسلامية من جهة، وموروثات الثقافة الهندية والفارسية والافريقية من جهة أخرى، فكان من الطبيعي خلال الفترة السابقة على النفط أن يتواءم النتاج الثقافي لأهل المنطقة مع مقوماتها المادية لصياغة ثقافتها المعاصرة»[٧].

والمتأمل في وضع النشاط الثقافي وتكوين المؤسسات الثقافية في منطقة الخليج قبل النفط يلاحظ أنها كانت شعبية، وقامت على جهد تطوعي شعبي، وهذا الطابع جعل منها وجوداً نوعياً مؤثراً في حياة مجتمع الخليج، امتد تأثيره إلى العصر النفطي، ولذلك كانت النخبة المثقفة تشعر بالاستقلال والحرية النسبية في ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك. لكن مجتمع الخليج في العصر النفطي وبعد تكوين الإدارة الحكومية وتسلمها عائدات النفط الكبيرة، أصبحت هي الجهة الرئيسية في الإنفاق على مجالات الحياة المختلفة، منها المجال

---

(٥) برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٠.

(٦) خير الدين حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٢٢.

(٧) محمد عباس ابراهيم، «الأبعاد الاجتماعية والثقافة للتنمية الحضرية في مجتمعات الخليج العربية،» **التعاون**، السنة ٤، العدد ١٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ١٦.

الثقافي، فإن تكوين المؤسسات الثقافية وتقنين نشاطها والتحكّم فيه والصرف عليه أصبح بيد الحكومة. فقد زادت المؤسسات الثقافية، وزادت ميزانيات الصرف على النشاط الثقافي، وزاد عدد المثقفين، ولكن الانتاج النوعي والإبداع ظل محدوداً، لا بل تم تدجين أصحابه أو تسطيح المستوى والمحتوى.

ولعل أبرز المؤسسات الثقافية التي تكونت في الفترة السابقة على النفط هي الأندية الأدبية والثقافية والمكتبات الأهلية منذ منتصف العشرينيات تقريباً في الكويت والبحرين، وكان للديوانية (المجلس الشعبي) دور في بلورة القضايا العامة، حيث كانت ملتقى أهل الرأي لتداول شؤونهم العامة، ومنها انطلقت فكرة تأسيس تلك الأندية، وكذلك المدارس التي بدأت في التعليم الحديث، مثل المدرسة المباركية في الكويت عام ١٩١٤ ومدرسة الهداية في البحرين عام ١٩١٩.

إن دراسة الوضع الثقافي أو التاريخ الثقافي في منطقة الخليج يتطلب الأخذ بعين الاعتبار الفارق الزمني في التغيير الذي نتج من الثروة النفطية من إمارة إلى أخرى. فقد كانت الكويت والسعودية والبحرين أسبق من غيرها في المنطقة في التحديث بحوالى ربع قرن لظهور النفط فيها قبيل الحرب العالمية الثانية، بينما تأخر ظهوره في المناطق الأخرى حتى بداية السبعينيات، وكان لذلك من دون شك تأثير في الوضع الثقافي في هذه المناطق. وحول التحديث وتأثير الوافدين في الثقافة والاتجاهات الثقافية في مجتمع الكويت تقول نورة الفلاح:

«لا يوجد اختلاف في الثقافة بين المجموعات على مستوى المجتمع الكويتي، وهذا يعود للعقيدة الواحدة التي ترسم طريقة الحياة، وحين حدث التغير في الجانب المادي من الثقافة كان أيضاً على مستوى المجتمع. قدم الوافدون من الخارج ويشكل العرب أكثر نسبة منهم، وهؤلاء بالطبع لا يختلفون من ناحية الثقافة عن المحليين، إلا أن المجتمعات العربية التي قدموا منها كانت قد سبقت الكويت في التحديث فانتقلت بعض مظاهره إلى المجتمع الكويتي. كانت طليعة المثقفين الأكثر تبنياً للايديولوجيات المختلفة، وكان الفكر السائد قبل نهاية الستينات هو الفكر القومي، وكانت الأفكار امتداداً لتلك التي تبنتها مجموعة التجار ومجموعة من المتعلمين في الثلاثينات حيث كان التركيز فيها على التخلص من سيطرة البريطانيين والمشاركة في السلطة... ومنذ نهاية الستينات إلى الآن أصبح الفكر الأكثر انتشاراً بين الأغلبية هو الفكر الديني...»[٨] ويمكن القول إن توجه النشاط الثقافي في منطقة الخليج في الخمسينيات والستينيات كان توجهاً سياسياً، وأصبح في السبعينيات والثمانينيات توجهاً دينياً. ومهما كانت سلبيات المرحلتين فإن ومضات الإبداع كانت ولا تزال تخترق جدار الحصار وتجد طريقها ببطء وسط ركام الضمور والضعف.

في ما يلي آراء ثلاثة كتّاب حول علاقة النفط بالثقافة، وهي آراء متباينة نطرحها للمقابلة والحوار. هؤلاء الكتّاب الثلاثة هم قاسم حداد، شاعر من البحرين، وهو من أبناء منطقة الخليج، وفؤاد زكريا، وهو مفكر عربي مقيم في الكويت، وغسان سلامة وهو مثقف عربي مارس نشاطه الثقافي في لبنان والأردن.

---

(٨) نورة الفلاح، «التغيير الاجتماعي في الدول المنتجة للنفط في مجتمع الكويت،» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، العدد ١٠، الرسالة ٥٤ (١٩٨٨ - ١٩٨٩)، ص ٥٤ - ٥٥.

يقول قاسم حداد «لا نستطيع الجزم بأن التدفقات المالية التي أفرزها النفط في المنطقة قد حققت تحولاً في المجتمع بالمعنى الحضاري، فالفئات الطبقية التي اتصلت بمعطيات النفط قد استفادت اقتصادياً، لكن البنية الذهنية ظلت متخلفة سواء في نظرة المجتمع أو السلطة أو حتى المثقفين أنفسهم إلى الثقافة والإبداع. . .»[9].

أما فؤاد زكريا فيقول «إن المجتمعات النفطية التي قفزت خلال حياة جيل واحد من صعوبة العيش إلى الثراء الهائل لم يكن في وسعها أن تتجنب سيطرة القيم الاستهلاكية، والبحث الدائم عن المزيد من الترف، ولكن الاشعاع الثقافي الذي ينشره واحد من أصغر هذه المجتمعات النفطية، أعني الكويت، يمثل نقطة مضيئة وعلامة هامة على طريق الإفادة من الثروة النفطية في ما هو أبقى وأنفع من المتع الزائفة والملذات العابرة»[10].

ويقول غسان سلامة «أدى الريع النفطي إلى تغيير جوهري في هوية المثقف العربي ووظيفته. . . الثروة النفطية سلاح ذو حدين في الواقع العربي المعاصر من ناحية، وأصبح بالإمكان الصرف على الثقافة ومؤسساتها، ومن ناحية أخرى أصبح سلطاناً على الثقافة، كما أصبحت الثقافة ترفاً لدى المجتمعات النفطية، وأدت إلى توجيه الثقافة وشراء الذمم. . .»[11].

بمقابلة هذه الآراء الثلاثة التي قيلت في مسألة العلاقة بين الثروة الناتجة من النفط والثقافة نجد أن قاسم حداد قد أثار التشكك في مسألة الاستفادة الثقافية بالمعنى الحضاري، وأن الذهنية لم تتطور على كل المستويات حتى ذهنية المثقفين في المنطقة. وهذا الرأي الحاسم الذي طرحه قاسم حداد ينطلق من فهمه ونظرته إلى المثقف العضوي وإلى الدور المهم والأساسي للثقافة في تطور المجتمع. لكن فؤاد زكريا، ومن واقع معايشته النشاط الثقافي في الكويت لمدة تزيد على عشر سنوات، يرى أن هناك افرازات ايجابية في مجال الثقافة على مستوى الكويت، وأن هناك استفادة حقيقية في هذا المجال. ويأتي رأي غسان سلامة في هذه المسألة ليحاول أن يكون محايداً، ويرى وجهَي العملة، فهناك جانب ايجابي لتوفير الثروة النفطية بإمكانية الإنفاق على الثقافة ومؤسساتها، وهناك جانب سلبي إذ أصبح المال سلطاناً على الثقافة والمثقفين.

من الملاحظ أن التميز الثقافي الذي عاشته الكويت في بعض مراحل تاريخها المعاصر قد ارتبط بجو الحرية والديمقراطية الذي ساد هذا المجتمع فترة ربع قرن بعد الاستقلال، حيث كانت حرية القول والكتابة والنشر وتداول الكتاب متوافرة، فقد وفرت الديمقراطية مجالاً خصباً للنشاط الثقافي ونموه في هذا القطر العربي، وأصبحت المجلات الثقافية والدوريات العلمية التي تصدر في الكويت تصل إلى كل الأقطار العربية ويتم طباعة عشرات الآلاف من بعضها مثل مجلة «عالم الفكر»، وسلسلة كتاب «عالم المعرفة»، ومجلة «العربي»، وكتب التراث وغيرها.

---

(٩) انظر قاسم حداد في: ندوة التعاون الثقافي بين دول مجلس التعاون الخليجي، الكويت، ١١ ـ ١٣ أيار/ مايو ١٩٨٥.

(١٠) زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص ٦١.

(١١) انظر غسان سلامة في: «ندوة المستقبل العربي: صعوبة ان تكون مثقفاً عربياً،» ص ١٣٠.

ثالثا: التعليم والنخبة المثقفة

في بداية التعليم الحديث في المنطقة كانت النخبة المتعلمة هي النخبة المثقفة. وبعد انتشار التعليم وتعميمه إثر استقلال أقطار المنطقة وتوافر الثروة الناتجة من عائدات النفط، وتحول المجتمع من مجتمع منتج إلى مجتمع مستهلك، تحول التعليم من نوعي إلى كمي، فضعفت الثقافة في التعليم، وأصبح في الإمكان فرز نخبة مثقفة محدودة العدد في وسط هذا العدد الهائل من المتعلمين وأنصاف المتعلمين. ويعتقد البعض بأنه «نتيجة لانتشار التعليم وما رافق ذلك من تطورات ذات علاقة بالنفط تكونت في البحرين مثلاً انتلجنسيا صغيرة لكنها نشيطة وفعالة»[١٢].

إذا فهمنا الانتلجنسيا بأنها الفئة المتعلمة فذلك صحيح، ولكن إذا فهمت على أنها النخبة المثقفة فذلك غير صحيح، لأن تكوين النخبة المثقفة لا علاقة له بظهور النفط في المنطقة فوجودها قد سبق النفط.

وكان للتعليم تأثير أساسي في تكوين النخبة المثقفة لأن التعليم الحديث في المنطقة بدأ جيداً. لقد كانت الكتب المدرسية في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات تجمع بين المعرفة والثقافة العامة، وكذلك كان المعلم. وكانت الومضات الثقافية في كتب التاريخ واللغة العربية، خصوصاً ذات حس قومي عربي، أما اليوم فيقوم التعليم على الكم المعرفي والتجزئة الثقافية، ولأن الثقافة مسطحة فلا يتذوق التلاميذ شعراً رفيعاً ولا يستفيدون منه، كما أنهم يدرسون التاريخ على أساس قطري إقليمي اضافة إلى أن الموجة الدينية التي بلغت أقصى مداها وعنفوانها في الثمانينيات قد أثرت في التعليم.

وظهرت الطائفية في المدارس يروّج لها بعض المعلمين والمعلمات من الطائفتين الشيعية والسنية، وهي انعكاس للوضع العام الذي ساد المنطقة بعد هزيمة عام ١٩٦٧ وبعد الثورة الايرانية وفي أثناء الحرب العراقية ـ الايرانية. لذلك نقول إن التعليم في المنطقة يعيش أزمة ويمر بمرحلة اللامعقول. يقول محمد عابد الجابري «نحن نكرس الظلاميات في المدارس، نعلمهم اللامعقول، نحن ننتج الجهل واللامعقول، ولو كان معلم عندنا يشترك مع غيره في حد أدنى من المعقولية في المعالجة، ويختلف ايديولوجياً ومذهبياً مع غيره ما شاء، لكان تعليمنا يحمل قدراً أعلى من المعقولية»[١٣].

رابعاً: النخبة المثقفة والوعي السياسي

إن جذور الوعي السياسي في منطقة الخليج العربي تمتد إلى ثلاثينيات القرن العشرين، عندما بدأ التعليم الحديث في المنطقة على يد العرب من الأقطار العربية الأخرى التي سبقت

---

(١٢) رياض نجيب الريّس، الخليج العربي ورياح التغيير (لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٨٧)، ص ٢١.

(١٣) انظر محمد عابد الجابري في: العربي، السنة ٣٢، العدد ٣٧٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩)، ص ١٠٤.

منطقة الخليج في هذا المضمار، وجاء ذلك في خضم صراع سياسي بين القوى الوطنية والاستعمار من أجل الاستقلال الوطني في فترة ما بين الحربين العالميتين، وعبر ذلك الوعي عن نفسه في حركات اصلاحية شهدتها بعض أجزاء المنطقة في نهاية الثلاثينيات مثل الكويت ودبي والبحرين عام ١٩٣٨(١٤).

لكن ذلك الوعي كان بين النخبة المتعلمة والمثقفة، ولم يتجذر شعبياً، فقد كانت النخبة المثقفة محدودة العدد حتى نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من هذا القرن، عندما اتسعت قاعدة المثقفين سياسياً لأسباب عديدة: منها توسع التعليم الحديث وانتشاره، ثم المد القومي الذي صاحبه ظهور الزعامة الناصرية وتأثيرها في الوطن العربي، وظهور التنظيمات والأحزاب السياسية في المنطقة، يضاف إلى ذلك واقع المنطقة المجزأ والمتخلف، رغم النهضة التي شهدتها في ما بعد في ميادين مختلفة.

لقد تكوّنت النخبة المثقفة التي تتمتع بوعي سياسي نتيجة لتأثير ظروف داخلية وخارجية، وانقسمت هذه النخبة إلى نخبة تقدمية ونخبة محافظة تقليدية. والنخبة التقدمية، سواء أكانت حزبية أو مستقلة، كانت تنتقد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المنطقة وتتطلع إلى الأفضل؛ والنخبة المحافظة تجمع نخبة المتدينين (الجماعات الدينية) ونخبة السلطة السياسية. وكلا النخبتين التقدمية والمحافظة أصبحت لهما امتدادات شعبية في مراحل معينة، ولكنهما انكفأتا على نفسيهما وعادتا في إطار النخبة لأسباب ذاتية وموضوعية حدثت خلال العقدين الأخيرين لا مجال لبحثها هنا. المهم أن النخبة المثقفة بصورة عامة مثّلت دوراً في نهضة المجتمع في المرحلة النفطية، وهي التي ساهمت في استمرارية تكوين أجيال جديدة من المثقفين، رغم السلبيات التي رافقت مسيرتها والتي لا بد من تسجيلها عليها تاريخياً(١٥).

ويقول رياض نجيب الريس «لم تبدأ حالة الهيجان الاجتماعي والسياسي التي كانت قد شاعت في أرجاء مختلفة من الوطن العربي بالوصول إلى منطقة الخليج والتأثير عليها بصورة جدية إلا في الخمسينيات من هذا القرن»(١٦). ويؤكد خلدون النقيب على دور الناصرية في المنطقة فيقول «لقد مست الناصرية بتحالفها مع القوى القومية الحياة الاجتماعية والسياسية في الخليج والجزيرة العربية مساً عميقاً. فقد احتضنت قوى المعارضة في جميع بلدان الخليج العربي»(١٧).

---

(١٤) انظر: نجاة عبد القادر، «التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين، ١٩١٤ - ١٩٣٩،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٧٣)، الفصل الخامس.

(١٥) لقد ساهم الوضع الاقتصادي الناتج عن عائدات النفط في تدجين عدد من المثقفين وتحولهم إلى موظفين يبحثون عن المناصب القيادية في دول المنطقة الناشئة، وتحوّل بعضهم إلى منظرين للسلطة بدلاً من نقد ممارساتها.

(١٦) انظر: الريّس، **الخليج العربي ورياح التغيير**، ص ١٢.

(١٧) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٧٤ - ١٧٦.

إن تطور الأوضاع في منطقة الخليج العربي، رغم خصوصيتها، لم يحدث بمعزل من الأوضاع العربية بصورة عامة، وتأثيرها فيها. فبعد هزيمة عام ١٩٦٧ حدث، ولا يزال، تراجع على المستويات الوطنية والثقافية، لكن المتأمل في عمق هذا الواقع منذ ذلك التاريخ يلاحظ نمو التيار العقلاني عند المثقفين خاصة[١٨].

خامساً: النخبة المثقفة في منطقة الخليج العربي: العصر النفطي

لقد تأثرت منطقة الخليج العربي في الفترة النفطية بالأوضاع العلمية والثقافية في الوطن العربي عن طريقين: **الأول**، قدوم الوافدين العرب للعمل في المنطقة؛ والثاني، خروج أبناء المنطقة للدراسة والتجارة والسياحة في الأقطار العربية والغربية. ولما كانت بعض الأقطار العربية قد سبقت منطقة الخليج في التحديث، فإنه من الطبيعي أن يكون لها تأثير في هذه المنطقة. ومن الملاحظ تاريخياً بأن الكويت قد سبقت باقي أجزاء المنطقة في التحديث، ولذلك فهي بدورها أصبح لها تأثير مباشر وغير مباشر في تحديث المنطقة في المجالات المختلفة. هناك عوامل عديدة ساهمت في تكوين النخبة المثقفة في منطقة الخليج العربي نجملها بالآتي:

١ ـ التعليم الحديث، فقد واكب دخول التعليم الحديث إلى المنطقة أحداثاً مهمة في الوطن العربي، وبخاصة قبيل وفي بداية ظهور النفط، وان خروج بعض الشبان من أبناء المنطقة للتعلّم في أقطار عربية تعج ساحاتها بالصراع السياسي مع الوجود الاستعماري، مثل العراق ومصر والنشاط السياسي والثقافي في لبنان، كان له تأثير مزدوج في التكوين الثقافي لهؤلاء الشبان، للثقافة المكتسبة من التعليم، وتلك المكتسبة من معايشة الواقع.

٢ ـ المد القومي الناصري في الخمسينيات والستينيات وتأثيره في الوعي السياسي، ليس فقط في الشبان الذين خرجوا للتعلّم في الأقطار العربية، ولكن في أولئك الذين هم في المنطقة، فقد تفاعلوا مع الأحداث من خلال وسائل الاعلام المختلفة.

٣ ـ كان للرواد من المثقفين دور مهم في التوعية من خلال المؤسسات والصحافة التي أنشأوها في المنطقة، وهم الشبان الذين تعلموا من خلال البعثات الأولى في بغداد والقاهرة وبيروت.

٤ ـ نشوء التنظيمات الحزبية السياسية في المنطقة، فقد كان لها دور مهم في التثقيف وخلق الوعي السياسي لدى قطاعات واسعة من الشبان.

٥ ـ هامش الحرية المتوافر في بعض أقطار المنطقة، كونها أقطاراً حديثة العهد بالاستقلال،

---

(١٨) ان نمو التيار العقلاني في المنطقة منذ عام ١٩٧٦ حتى الآن يحتاج إلى دراسة مستقلة.

قد أعطى الفرصة في تكوين نشاط ثقافي، وتكوين نخبة مثقفة كان لها دورها مهما كثر الحديث عن السلبيات في معالجة المشكلات التي يعيشها المجتمع في المنطقة.

٦ ـ يعتقد البعض بأن الثروة الناتجة من النفط كانت ولا تزال عاملاً من عوامل النشاط الثقافي وتكوين النخبة. ونحن نختلف مع هذا البعض في هذا الموضوع لأن الثروة ليست شرطاً أساسياً في هذه المسألة، وربما تكون عامل تخريب للثقافة والنخبة المثقفة.

أما القيم التي كوّنت ثقافة النخبة في المنطقة في المرحلة النفطية فأساسها الفكر التراثي العربي الاسلامي، والفكر الاجتماعي التقليدي السائد، والفكر القومي العربي، ومزيج من الأفكار اكتسبها بعض الناس نتيجة التأثر بالقيم الوافدة للمنطقة.

سادساً: الثقافة وظاهرة الاقليمية في المنطقة

«الاقليمية اتجاه يؤكد خصوصية شعب في نطاق جغرافي معيّن ذي خواص تاريخية أو عرقية أو جغرافية»[19].

لقد ساهمت القطرية التي أعقبت استقلال الأقطار العربية في تعميق الاقليمية، لكن القطرية مرحلة تاريخية طبيعية لأن طبيعة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والكفاح من أجل الاستقلال مختلفة من قطر عربي إلى آخر، وكان تأسيس الأقطار العربية بعد الاستقلال على أساس الحدود الجغرافية التي فرضت في ظل الاستعمار في أثناء الحرب العالمية الأولى وقبلها أمراً واقعاً ومرحلة تاريخية لا بد منها، لكن أن يكون ذلك الواقع مستمراً بحيث يكرس التشبث في القطرية، ويعادي الوحدة العربية بمبررات الظروف الخاصة لكل قطر، ويتحول إلى ظاهرة اقليمية تتربى عليها الأجيال فهو أمر يحتاج إلى وقفة.

والذي زاد من تعميق هذه الظاهرة في منطقة الخليج أن الكيانات التي قامت في المنطقة كيانات صغيرة من جهة، وتملك ثروات ناتجة من عائدات النفط من جهة ثانية.

«إننا نلاحظ أن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة في منطقة الخليج العربي قد أدت إلى نمو الروح الاقليمية، واستمرار حالة التجزئة التي تعيشها أقطار المنطقة، الأمر الذي يترك الكثير من الأمور المرغوب في بلوغها صعباً مثل تحقيق أمن المنطقة وامتلاكها متطلبات القرار السياسي المستقل»[20].

إن خطر هذه الظاهرة أو هذه الدعوة (الاقليمية) يكمن في غرسها في عقول الناشئة في مراحل التعليم المختلفة، وفي النشاط الاعلامي الرسمي، وحتى في الفولكلور والأغاني، واستشرت إلى درجة الخلط بينها وبين المفاهيم والروابط الأخرى الدينية والقومية مثلاً: فنجد

---

(١٩) سعيد اسماعيل علي، **الفكر التربوي العربي الحديث**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١١٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ص ٢٤١.

(٢٠) علي خليفة الكواري، **هموم النفط وقضايا التنمية في الخليج العربي** (الكويت: كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٦٩.

إنساناً متديناً لكنه اقليمي التفكير، ولا تعرف كيف يفهم أن الاسلام قد جاء للناس جميعاً وليس فيه اقليمية، وأن الناس سواسية كأسنان المشط. . . الخ، وكذلك تجد قومياً عربياً وفي ممارسته وفكره اقليمي، ولا تعرف كيف يوائم بين حلمه بإقامة وطن عربي واحد يضم العرب جميعاً وبين التقوقع القطري والتمسك به. هناك بالفعل مشكلة إما في الثقافة التي يحصل عليها هؤلاء الناس، وإما في تكوينهم الاجتماعي والسياسي والسلوكي، وربما في الاثنين معاً. لا ننكر صلة الناس وارتباطهم بوطنهم وأرضهم ووطنيتهم المطلوبة، وأن هناك خصوصية لكل قطر عربي يجب عدم القفز فوقها، لكن ذلك لا يعني بأي حال أن ظاهرة القطرية القائمة في المنطقة وفي الوطن العربي حتمية، وأن الوحدة القومية العربية غير ممكنة. إن القطرية التي يتحدثون عنها لم تكن موجودة في الأساس، وإنما جاءت بفعل الوجود الاستعماري والنضال من أجل الاستقلال.

ولنقرأ معاً كتب التاريخ في المنطقة، فدراسة التاريخ مهمة في تربية الناشئة وطنياً وقومياً وروحياً، فهي تربي الانتماء وتخلق الوعي السياسي والحس الوطني والقومي. إن أغلب مؤلفي هذه الكتب التاريخية المدرسية ركّزوا على الاقليمية ورسخوها، وفصلوا بين العروبة والإسلام في كتاباتهم، وتخرج الشباب من المدارس والجامعات في المنطقة متشرباً ذلك الفكر ومتعلماً ذلك المنهج في دراسة التاريخ، الذي ركز على الجانب الاخباري المعرفي أكثر من الجانب الثقافي، فلم يتكون تكويناً علمياً وثقافياً جيداً، فأخذ هؤلاء الشبان بدورهم بنقل ما تعلموه إلى الأجيال الجديدة!

إن التقدم الثقافي والفني والقدرة على الأخذ والعطاء في الوقت نفسه يصعب تصور إمكان حدوثها في إطار المجتمعات الخليجية ما لم تكن هذه جزءاً من إطار أكبر وأكثر شمولاً هو الإطار العربي[21]. ومرة أخرى يتحمل المثقفون مسؤولية مواجهة مثل هذه الظواهر، وبلورة ثقافة حقيقية تتجاوز الحدود القطرية وتكون أبعادها قومية وانسانية في آن واحد.

سابعاً: استبيان حول الثقافة في منطقة الخليج

قام الباحث بتصميم استبيان حول النشاط الثقافي في منطقة الخليج تضمن ١٤ سؤالاً تناولت جوانب النشاط الثقافي ورأي الناس فيه. ووزّع الاستبيان على عيّنات من فئات اجتماعية ومهنية مختلفة شملت أعضاء هيئة التدريس في الجامعة، من حملة الدكتوراه، وطلبة الجامعة، والأطباء، والموظفين.

---

(٢١) ابراهيم سعد الدين، «الثروة المادية ودورها في التقدم في منطقة الخليج العربي،» محاضرة ضمن: الموسم الثقافي السابع لرابطة الاجتماعيين في الكويت عام ١٩٧٤، ونشرت في كتاب: **الخليج العربي في مواجهة التحديات** (الكويت: مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ١٥١.

وفي ما يلي نموذج الاستبيان ثم تحليل الاجابات والملاحظات عليها.

السـؤال	نعم أو لا	ملاحظـات
١ ـ هل الثقافة ضرورية في حياتنا؟	....	
٢ ـ هل تعتقد أن هناك ثقافة جادة مصاحبة للتعليم العام؟	....	
٣ ـ هل تعتقد أن القائمين على التعليم والذين يقومون بالعملية التعليمية من مدرسين وأساتذة في الجامعة على قدر كافٍ من الثقافة إلى جانب المعرفة العلمية؟	....	
٤ ـ هل تساهم وسائل الاعلام في الثقافة للناس؟	....	
٥ ـ هل تسعى إلى تشجيع أبنائك على القراءة؟	....	
٦ ـ هل لديك مكتبة خاصة في منزلك؟	....	
٧ ـ هل ظاهرة معارض الكتب ايجابية؟	....	
٨ ـ هل تقوم بزيارة المكتبات والمتاحف وتشتري الكتب إذا سافرت إلى الخارج؟	....	

السـؤال	الاجابـة
٩ ـ كم ساعة تقرأ في الأسبوع؟	
١٠ ـ ما هي نوعية الكتب والصحف والمجلات التي تقرأها؟	
١١ ـ ما هي أسباب عدم القراءة؟	
١٢ ـ ما هي البرامج التلفزيونية التي تشاهدها؟	
١٣ ـ كم مرة في الأسبوع أو في الشهر تقوم بزيارة المكتبة العامة أو المدرسية أو المكتبة في الجامعة؟	
١٤ ـ ما هي الموضوعات التي تناقشها عادة مع زملائك في العمل أو في الديوانية؟ سياسية، اجتماعية، اقتصادية؟	

ـ نرجو الاجابة باختصار.

ـ نرجو ذكر الشهادة العلمية والموقع الوظيفي في نهاية الاستبيان.

ـ الرجاء عدم ذكر الإسم.

ـ هناك اجماع في الإجابة عن السؤال الأول «هل الثقافة ضرورية في حياتنا؟» وكانت الاجابة «نعم» بنسبة ١٠٠ بالمئة.

ـ كانت إجابة الأغلبية عن السؤال الثاني «هل تعتقد أن هناك ثقافة جادة مصاحبة للتعليم العام؟» «لا» حيث بلغت نسبتها ٩٢ بالمئة.

ـ تفاوتت الإجابة عن السؤال الثالث «هل تعتقد أن القائمين على التعليم من مدرسين وأساتذة جامعة على قدر كاف من الثقافة إلى جانب المعرفة العلمية؟» فأعضاء هيئة التدريس في الجامعة والمدرسون قال أغلبهم «نعم». أما الفئات الأخرى من طلبة وأطباء وموظفين فقد قال أغلبهم «لا».

ـ الاجابة عن السؤال الرابع «هل تساهم وسائل الاعلام في الثقافة العامة للناس؟» كانت عند الأغلبية «نعم» بنسبة ٦٠ بالمئة أما ٤٠ بالمئة فقد أجابوا أن أغلب ما يقدم في وسائل الاعلام سطحي ومكرر.

ـ الاجابة عن السؤال الخامس «هل تسعى إلى تشجيع أبنائك على القراءة؟» كانت «نعم» بنسبة ٨٨ بالمئة.

ـ وكانت الإجابة عن السؤال السادس «هل لديك مكتبة خاصة في منزلك؟» «نعم» بنسبة ٨٥ بالمئة.

ـ كانت الاجابة عن السؤال السابع «هل ظاهرة معارض الكتب ايجابية؟» «نعم» بنسبة ٩٨ بالمئة.

ـ والإجابة عن السؤال الثامن «هل تقوم بزيارة المكتبة والمتاحف وتشتري الكتب إذا سافرت إلى الخارج؟» كانت «نعم» بنسبة ٦٥ بالمئة.

ـ أما الاجابة عن السؤال التاسع «كم ساعة تقرأ في الأسبوع» فمتوسط عدد الساعات في الاجابات كان ١٥ ساعة في الأسبوع.

ـ والإجابة عن السؤال العاشر «ما هي نوعية الكتب والصحف والمجلات التي تقرأها؟» كانت كُتُباً علمية بنسبة ٤٠ بالمئة وكُتُباً ثقافية بنسبة ٣٠ بالمئة، والنسبة الباقية تقرأ صحفاً وقراءات للتسلية.

ـ والسؤال الحادي عشر «ما هي أسباب عدم القراءة؟» فكانت نسبة عدم الإجابة عنه ٤٠ بالمئة، والإجابة «بسبب انشغال الناس في حياتهم اليومية والمعيشية» ٥٠ بالمئة، والنسبة الباقية قالت «عدم تقدير أهمية القراءة».

ـ الاجابة عن السؤال الثاني عشر «ما هي البرامج التلفزيونية التي تشاهدها؟» اختلفت وتشعبت، فكانت نسبة ٢٥ بالمئة قد ذكرت أنها تشاهد البرامج الرياضية والترفيهية، ونسبة ٣٠ بالمئة قالت إنها تشاهد البرامج الثقافية بصورة عامة، ونسبة ٢٠ بالمئة قالت إنها تشاهد النشرة الاخبارية والمسلسلات الأجنبية، والنسبة المتبقية أجابت أنها تشاهد المسلسلات الاجتماعية والعلمية.

ـ الاجابة عن السؤال الثالث عشر «كم مرة في الأسبوع أو الشهر تقوم بزيارة المكتبة العامة أو المدرسية أو المكتبة في الجامعة؟» كانت ٢٥ بالمئة «ولا مرة على الاطلاق»، ونسبة ٣٠

بالمئة «مرتين في الأسبوع»، ونسبة ٤٠ بالمئة «مرة واحدة في الأسبوع». بينما كانت هناك نسبة ٥ بالمئة من دون اجابة.

ـ الإجابة عن السؤال الرابع عشر «ما هي الموضوعات التي تناقشها عادة مع زملائك سياسية، اجتماعية، اقتصادية؟» كانت بنسبة ٥٠ بالمئة مناقشة موضوعات أحداث الساعة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ونسبة ٢٠ بالمئة «مناقشة ما يتعلق بالحياة العامة في المجتمع»، ونسبة ١٠ بالمئة «مناقشة قضايا فكرية وثقافية»، ونسبة ١٠ بالمئة «مناقشة مشاكل الوظيفة والعمل».

ويلاحظ أن بعض الاجابات عن الاستبيان قد ذيلت بكلمة «أحياناً» مثل الإجابة عن الأسئلة التالية: الرابع والخامس والثامن والعاشر.

وبتحليل الإجابات عن الاستبيان نذكر الملاحظات التالية:

١ ـ في الوقت الذي أقر فيه الجميع ممن شملهم الاستبيان بأن الثقافة ضرورية في حياتنا، فقد أوضحت الاجابات أن الاهتمام بالثقافة في الواقع محدود جداً.

٢ ـ إن الأغلبية الكبيرة من فئات المجتمع التي شملها الاستبيان قد أجابت انه ليست هناك ثقافة جادة مصاحبة للتعليم العام، وهذه المسألة تطرح قضية في غاية الخطورة أشرنا إليها في البحث من أن مجال التعليم من أهم المجالات التي يكتسب الناشئة من خلاله المعرفة والثقافة، وإذا اقتصر الأمر على الجانب المعرفي دون الثقافي فهذه كارثة حقيقية لا يمكن أن يترتب عليها تطور حضاري في المستقبل.

٣ ـ كانت اجابة الأغلبية عن سؤال «ما مدى مساهمة وسائل الاعلام في الثقافة العامة للناس» ايجابية بنسبة ٦٠ بالمئة، لكن ذلك لا يعني أن رأي الـ ٤٠ بالمئة الذي كان سلبياً غير مهم، فقد أوضحت تعليقات أصحاب الرأي السلبي على هذا الموضوع أن وسائل الاعلام في الغالب تعمد إلى الاعلان وليس الثقافة.

٤ ـ يلاحظ من قراءة الاجابات أن القراءات لفئات المجتمع محدودة، وأن نسبة قراءة الكتب والمجلات الثقافية قليلة، إذ بلغت نسبتها ٣٠ بالمئة فقط.

٥ ـ أما الموضوعات التي تشغل بال الناس، والتي هي مجال نقاشاتهم، فإن نسبة المهتمين بالموضوعات الثقافية والفكرية لم تتجاوز ١٠ بالمئة، وهذا يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية لذلك، ولعل هذا البحث يحاول معرفة تلك الأسباب بصورة عامة.

ثامناً: أزمة الثقافة والمثقف في المنطقة

يتحدد دور المثقف في المنطقة في هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها بالآتي: تحليل حاضر المجتمع وتحديد مشكلاته بوعي تاريخي، توعية الناس بالنسبة إلى تلك المشكلات، وتحديد أهداف المجتمع وبلورة وعيه حول تلك الأهداف، إشاعة وتأصيل الثقافة الجادة ووحدتها،

إقامة المؤسسات الثقافية وتنشيطها وحمايتها، التفاعل مع القضايا العربية المصيرية والقضايا الإنسانية، العمل على عقلنة المجتمع بعقلنة السلوك والحياة اليومية والمؤسسات والفكر، مواجهة سلبيات الواقع ونقدها.

إذا كانت هذه هي المهمات التي يجب أن يضطلع بها المثقف في المنطقة، وهي كبيرة ومهمة، فإلى أي مدى يقوم هو بدوره فيها؟

إن دور المثقف في المنطقة سلبي وضعيف وهامشي في هذه القضايا المشار إليها، لأنه يعيش أزمة حقيقية بعض أسبابها ذاتية والأخرى موضوعية، فالأغلبية تهرب إلى تفصيلات الحياة اليومية والإغراق فيها، وهروب البعض إلى الماضي، وعدم تواصل المثقفين وتفاعلهم وتعاونهم، فيعيش بعضهم في عزلة عن الآخرين، ولا يلتقون في ندوات ومؤتمرات ويناقشون نتاجهم وهمومهم ومشكلات مجتمعهم، وليس هناك تبادل للكتب والدوريات الثقافية، وليس هناك تفاعل علمي وثقافي بين كليات الانسانيات في المنطقة. ولعل الأسباب عديدة فالسلطات تنظر إلى النتاج الثقافي الجاد كأحد الممنوعات الخطرة، والتيارات الدينية والسياسية تتنازع في ما بينها، كما نشأت طبقة من التكنوقراط وأشباه المثقفين أو مدعي الثقافة تتطلع إلى المناصب وتعادي كل نشاط ثقافي جادٍ، كي تظفر بمنصب قيادي أو تحقيق مصالح خاصة أخرى، وأصبح دور هؤلاء تبرير التخلف والتراجع الثقافي، وكثير منهم من حملة الشهادات الجامعية والدكتوراه، لكن عند التعمق في بحث أحوالهم وقدراتهم تجد هذا البعض قد جند بالمال من يكتب له أبحاثه وكتبه، ويعيش أزمة علمية وثقافية لا يكاد يعرف أو يستوعب حتى الأبحاث التي نشرت باسمه، كما تجد ثقافته العامة ضحلة إلى حد الرثاء.

ونحن نطرح أزمة المثقف في المنطقة من المناسب أن نتعرف إلى مشكلات الشباب في أحد أقطار الخليج وهو الكويت، فقد نشرت دراسة عن الشباب في الكويت عام ١٩٨٥ تقول: «إن أبرز المشكلات التي يعاني منها الشباب في الكويت هي:

١ ـ الخوف من الغد.
٢ ـ الجهل بالمستقبل.
٣ ـ توقع المفاجآت غير السارة.
٤ ـ عدم وضوح الأهداف.
٥ ـ عدم الثقة بالنفس»[٢٢].

إن الدراسة للأسف لم تعمد إلى تحليل أسباب تلك المشكلات التي توصلت إليها. فماذا تعني تلك المشكلات وما دور الثقافة والمثقف في مواجهتها؟

إذا كان الشباب هو عماد المستقبل وهو القوة البشرية الأساسية في المجتمع، وهو المتعلم وهو الذي سيتولى إدارة قطاعات المجتمع المختلفة وهو يعيش أزمة نتيجة تلك المشكلات التي

---

(٢٢) الشباب في الكويت، الدراسة ٥ (الكويت: جهاز الدراسات والبحوث الاستشارية في الديوان الأميري، ١٩٨٥)، ص ٦٢.

توصلت إليها الدراسة، فكيف نستطيع أن نتصور حال مجتمعنا في الخليج في المستقبل؟

ـ إن أحد الأسباب الأساسية لتلك المشكلات هي الأوضاع المادية الناتجة من عائدات النفط، التي قلبت الموازين وغيرت القيَم وأوجدت قيماً جديدة واهتمت بالجوانب المادية الاستهلاكية للحياة.

ـ إن التعليم وما يعانيه في مراحله المختلفة مسؤول إلى حد بعيد عن تلك المشكلات التي يعانيها الشباب في المنطقة.

ـ عدم وجود الوعي المجتمعي لدى هؤلاء الشبان بسبب أزمة الثقافة والمثقفين في المنطقة لأن من مهمات المثقفين مثلاً تحديد أهداف المجتمع وعدم ترك الشباب يعاني أزمة ثقافية حقيقية.

إن ظهور تلك المشكلات وغيرها دليل على أن مجتمع الخليج العربي يعيش أزمة في عصره النفطي، وأن وجود الثروات الطائلة لم تمكنه من حل تلك المشكلات بل خلقت مشكلات جديدة، فإذا يسرت الثروة سبل الحياة المعيشية فإنها خلقت أيضاً فئات اتكالية، وان مسؤولية المثقفين كبيرة في الحاضر والمستقبل في نقد الواقع وبناء الثقافة الجادة التي تقوم على أساس عقلي وعلمي.

خاتمة

إن وضع الثقافة والنخبة المثقفة في منطقة الخليج له خصوصية بفعل الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمنطقة في العصر النفطي، فلقد تطور المجتمع العربي في الخليج مادياً في هذه المنطقة، ولكنه لم يتطور ثقافياً بما يواكب التطور المادي، فقد ظل متخلفاً فكرياً رغم كل تلك التطورات والتحولات التي شهدها مجتمع الخليج في تاريخه المعاصر.

ويتحمل المثقفون جزءاً مهماً من مسؤولية عدم نمو الثقافة وتطورها.

كما أن الثقافة بفعل تأثيرات عديدة قد انتزعت من التعليم ليقتصر على المعارف. ولم تشهد هذه الفترة حركة نقدية للانتاج الثقافي، ولذلك خدع الكثيرون بأن هناك ثقافة حقيقية في الوقت الذي تتجه فيه إلى التسطيح والكم والمعالجات الهامشية. كما توهم بعض المتعلمين، ومنهم حملة الشهادات العليا، بأنهم جميعاً مثقفون، وهم في حقيقة الأمر ليسوا كذلك على الإطلاق، ويعيشون حالة من الأمية الثقافية. ومثّلت وسائل الاعلام دوراً سلبياً في مسألة الثقافة في تهميش الثقافة وتسطيحها، وغرست الروح الاقليمية لدى المواطن. ولما كانت منطقة الخليج العربي في تاريخها المعاصر قد شهدت تطورات اقتصادية مهمة فإن هذه المنطقة قد استقبلت أعداداً كبيرة من الوافدين عرباً وأجانب، وأصبح الطابع الثقافي للمنطقة يغلب عليه التنوع بسبب الثقافات الوافدة، والتي تختلف في خصائصها ومستواها واتجاهاتها، إضافة إلى ثقافة المنطقة المرتبطة بتاريخها وقيمها وعاداتها وأنماط السلوك فيها ومدى تأثرها بالثقافات المجاورة لها.

إن النخبة المثقفة في المنطقة تعيش أزمة حقيقية، فهي، في ظل الوضع الاقتصادي الاستثنائي الناتج من عائدات النفط، غير قادرة على تجاوز محنتها في الابداع والتأثير في الواقع، وخلق ثقافة جادة وحقيقية، وإذا كانت لها مساهمات وأنشطة، فإنها تفتقر إلى تحديد أهدافها وإلى تأثيرها في واقع المجتمع ومؤسساته، وبناء ثقافة تحدد مسيرة المجتمع ومستقبله لا تعيش على هامش التطورات والأوضاع وتبقى مهلهلة وغير واضحة ولا تجرؤ على نقد الانتاج الرديء في الثقافة أو مواجهة محاولات تخريب الثقافة ومؤسساتها. ومهما قلنا من أن هذه الأزمة عامة وشاملة في الوطن العربي فإن ذلك لا يبرر تأخرنا الثقافي في المنطقة.

إن واقع الثقافة في منطقة الخليج العربي يفرض على المثقفين فيها أن يتحركوا جدياً لتنشيط الثقافة وحماية مؤسساتها، وأن يعملوا للاستفادة من الثروة النفطية بأقصى درجة ممكنة، انطلاقاً من حقيقة أن لهذه الثروة النفطية وجوداً مرحلياً مؤقتاً من جهة، وأن التطور الحضاري يقاس أساساً بالتطور الثقافي من جهة أخرى.

الفصل التاسع عشر

المشروعيّة والتوتّرات الثقافيّة: حَولَ الدولة والثقافة في الجزائر (*)

عمّار بلحسن (**)

- ١ -

لا ريب أن الظاهرة الأكثر بروزاً في التاريخ والواقع المجتمعي القريب والآني لبلدان المغرب المعاصر، هي طموح الحركات الوطنية والقومية وحماسها واندفاعها لتأسيس أو إعادة إنشاء دول حديثة، شكلت وتشكل حجر أساس البناء الوطني، ومسار تكوين الأمة العصرية؛ فذلك المشروع السياسي البديل والمناهض للمؤسسة الاستعمارية ونظامها، ظهر كأنه دولة مضادة، تجسد عملية نهوض الأمة واعادة تبنيها بطريقة وكيفية جديدة، أكثر مما هو مجتمع جديد يحمل علاقات اجتماعية وسياسية مختلفة وعصرية.

فإحياء الهوية الجماعية والثقافية وتعبئتها، وإعادة تنشيط وتوحيد عناصرها وبقاياها، وتحديث مقومات الشخصية الوطنية، ارتبط ويرتبط في جل لحظاته، ببناء الكيان السياسي للأمة ومأسسته، وفق منظومات ونظم واستراتيجيات مناهضة للممارسات والايديولوجيا الكولونيالية التي تعاونت وتضافرت تطبيقاتها ورؤاها على تدمير بُناه وإنكار وجوده.

ورغم كون الدولة كياناً سياسياً منفعياً وأداتياً، يجد جذوره ومراجعه في جدلية المصالح المادية، إلا أن الدولة في المغرب المعاصر، والجزائر خصوصاً، تظهر كأنها الإطار العام الثقافي والمجتمعي الضروري لانبعاث الأمة، كتحقيق للهوية الوطنية، واستمرارية تاريخية تتخطى الحادث الاستعماري، وتبني مشروعيتها على أنقاض الولاءات الاجتماعية الماضية والموروثة، والهياكل والمؤسسات الاستعمارية، وتمركز السلطة، وتجعل من المؤسسة السياسية الوطنية، المظهر الأكثر تعبيراً ودلالة عن وجود الشعب عبر التاريخ وداخل جوقة الأمم العصرية، بل

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠)، ص ٥٤ - ٦٨.

(**) معهد علم الاجتماع، جامعة وهران - الجزائر.

إن الدولة تتدخل بطريقة جذرية لصياغة مجتمع إن لم نقل لخلقه، مجتمع يفرض عليه تحدي العصور الحديثة والأزمنة العلمية والتقانية وضع مشروع تحديثي وتوحيدي لتجاوز الارث الاستعماري المدمر، كتجربة تخليف وتأخير تاريخية مأساوية، والتأخر التاريخي كتعبير عن تفاوت النمو ولا تكافؤه على الصعيد العالمي نتيجة تقسيم العمل الدولي وعالمية النظام الرأسمالي.

حقيقة، أن كل نظرة سوسيو- سياسية لواقع المجتمع الجزائري الحالي، تلاحظ موضوعياً حضور الدولة وثباتها ككيان سياسي، رغم التحولات والتغيرات التي يشهدها النظام السياسي. فالدولة الموجودة تمثل اطاراً سياسياً ملزماً، ورمزاً مرجعياً للوجود السياسي للشعب، لا يمكن التخلي عنه، أو اعادة النظر في مشروعيته، أو انكار وطمس معالمه، أو التغاضي عن مشروعه التحديثي الموحد الذي يتجسد في برامج تنمية طموحة في وعي النخبة الحاكمة والشعب يتطابق ووجود الدولة الجزائرية مع استقلال وحرية الأمة والشعب[1].

تاريخياً، ليس هناك أي شك، في أن الدولة الجزائرية قد وجدت، فأغلب مؤرخي وايديولوجيي الدولة الوطنية في الجزائر، يجهدون أنفسهم وتحليلاتهم، ولو في نزعة ايديولوجية مناهضة ومضادة للمدرسة التاريخية الاستعمارية في اظهار مؤسسة سياسية ما قبل كولونيالية، كانت تملك مشروعيتها الدينية ضمن الامبراطورية والخلافة الاسلامية العثمانية، كرمز لاستمرار الدولة والأمة الاسلامية، وجهادها لحماية «دار الاسلام»، ويحاولون بمقاربات جدالية دحض حجج التاريخ والانثروبولوجيا الكولونيالية، ببسط وعرض الشخصية الدولية لجزائر ما قبل عام ١٨٣٠، والعمق المجتمعي لها، اقتصاداً زراعياً مزدهراً، وتنظيمات قبلية تابعة أو مستقلة عن المركز السياسي العثماني، ولكنها متضامنة وموحدة ضد الأخطار الخارجية، وعلاقات سياسية ودبلوماسية واعتراف دولي وقوة بحرية وعسكرية في حوض البحر المتوسط، بل يؤكدون أن عمق الحقل التاريخي والسياسي، يجد منابعه الأولى في التاريخ السحيق، أنّى ارتبط الدفاع عن الوطن والأرض بالحرية في العصور ما قبل الاسلامية يوم وضع القائد البربري الآمازيغي ماسينيسا اللبنات الأولى الجيو- سياسية للممالك النوميدية كإطار سياسي ومؤسساتي لشعب نوميديا القديم وهويته وشخصيته[2].

لكن، لا مندوحة، على الرغم من نيل مشروع تصفية الاستعمار من التاريخ، من الاعتراف بأن شكل ومضمون هذه الأطر السياسية، وهياكلها الادارية وأنظمة الحكم والسلطة كانت تعاني تآكل وتحلل الجو الحضاري العربي - الاسلامي وانحداره، وانحطاط «انسان ما بعد الامبراطورية الموحدية»، وطفيلية الدولة التركية في علاقاتها مع المجتمع الأهلي

---

(١) محمد عبد الباقي الهرماسي، «الدولة والنظام في المغرب العربي،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٣).

(٢) مثلاً: مولود نايت بلقاسم، **شخصية الجزائر الدولية** (قسنطينة: دار البعث، ١٩٨٤)، وعبد القادر جغلول، **مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط**، ترجمة فضيلة الحكيم (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢).

والـداخلي، وكيفيـات سيطرتهـا «الآسيويـة» على المجمـوعات الاجتـماعيـة والقبليـة، وأنمـاط اقتطاعها واستنزافها الفائض الاقتصادي، وكبحها العلاقات الاقتصاديـة الحرفيـة والزراعيـة، وتسـويدهـا أرثوذوكسيـات دينية تقليـدية وعتيقـة، فكان المـوروث الثقافي العـربي الاسـلامي المتكلس والمحفـوظ غذاءهـا الوحيـد، في انقطاع عن العصـور والأزمنة الحـديثة وانقـلاباتهـا السياسية ووثباتها العلمية والصناعية والتقانية.

إن كثيراً من الخطابات التاريخية التي تطمح إلى الردّ على دعاوى التاريخ الاستعماري، وهي محقة في ذلك، تلحظ بموضوعية وأسف وصدق وجود «تخلف ما قبل كولونيالي» و«تـأخر تاريخي» في البنى المجتمعية القديمة، وقـدامة أو عتـاقة في العـلاقات الانتـاجية والاقتصـادية، وركود نسبي في القوى الاقتصادية والانتاجية، وتجمد في مسيرة الانسـان الجزائـري وثقافتـه، التي توقفت في بنى ذهنية عتيقـة، ستعمق وتضخم انعزالهـا وانقطاعها في التجربة الاستعمارية الفرنسية الاستيطانية.

نقـول هذا ونحن بعيـدون عن أطروحـة الانثروبـولوجيـا الكـولـونيـالية التي تـرى في المجتمعـات الاسلاميـة، ومنها الجـزائر مـركب جينات وراثيـة مزمنـة من الفوضى والـركـود والتـأخر، لتـبرير العـدوان الاستعماري وتحميس العمليـة الاستعماريـة وايجاد مشروعيـة لقيطة لتحديث وعصرنة وتمدين مزعوم.

في وعينا مفهوم «التأخر التاريخي» للمفكر المغربي **عبد الله العروي**، وأفكار الجـزائري **مصطفى الأشرف**[٣]، ومن دون الدخول في مناقشات تاريخية، ليس هذا مقامها، حول نوعيـة ونمطية الدولة الجـزائريـة، حداثتهـا أو تقليديتهـا، يجب التأكيـد هنا، أن الانغـراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعماري، ونوع احتلالها الاستيطاني، وحماسها الايديـولوجي الادمـاجي والانـدماجي وشراسـة التهديم المنسق الـذي مارستـه على الهيـاكـل السياسيـة والاجتـماعيـة والاقتصادية من بداية الاحتلال حتى الحرب العالمية الثانية (١٨٣٠ ـ ١٩٤٥) أدَّت إلى ظهـور بنية مجتمعية جديدة: قوى وعلاقات وثقافات ستفرز مشروعاً ايديولوجياً وسياسياً عصرياً عـبر الحركة الوطنية، ثم الثـورة التحريـرية سنـة ١٩٥٤، شكل الـرد والبديـل العنيف والعصري للمشروع الاستعـماري الوهمي، والـذي سيؤدي في الستينيـات، وتحـديـداً عـام ١٩٦٢، إلى تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية.

ـ ٢ ـ

تملك الـدولة مشروعيتهـا، التي لا تتعارض مـع المشروع القومي العـربي، وتنتمي إليه كإطار ثقافي وتاريخي، ولكنها نتاج تجربة مختلفـة عن الدولـة القطريـة في المشرق العربي. فـإذا

---

(٣) عبد الله العروي، **العرب والفكر التـاريخي** (بيروت: دار الحقيقـة، ١٩٧٣)، ومصطفى الأشرف، **الجزائر: الأمة والمجتمع**، ترجمة حنفي بن عيسى (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣).

كان هذا الأخير، يمتاز بوجود ايديولوجيا قومية، هي أقرب إلى الدعوة الدينية السياسية وهيمنتها ـ رغم انتكاساتها الحالية ـ تنظر إلى الدول المشرقية ككيانات قطرية ناتجة من الاستعمار ومشتقاته من تقسيم وبلقنة وتشتيت، وتحلم بدولة عربية واحدة على أنقاض واقع ولاءات المجتمع التقليدية والعصبية والطائفية، فإن التجربة التاريخية الوطنية في المغرب المعاصر والجزائر، تشير إلى نجاح المشروع الوطني، وثبات مسار تكوين الدولة ـ الأمة، وتوافر اجماع شعبي على مشروعيتها التاريخية والآنية، فكل النخبات الوطنية تتبنى الدولة وتعتبرها مؤسسة مركزية ومرجعية للانتماء السياسي، وهيكلاً واقعاً وملموساً للبناء الوطني ورمزاً ايديولوجياً للهوية التاريخية والثقافية، لا سيما أن هذه النخبات السياسية الوطنية قد تغلبت عبر ماضيها النضالي على التيار الاسلامي، نصير القومية الدينية والأمة الاسلامية، وأجبرته أو دجنته، وكيفته مع اتجاهات مخطط التوحيد والتحديث، واستطاعت أن تهمش التيارات الليبرالية والاشتراكية الراديكالية، بنشر رؤيتها للنظام الليبرالي كوجه لامع وخداع للنظام الرأسمالي والاستعماري، أي مضاد لطموح الشعب وعطشه للعدالة الاجتماعية، وتركيزهم على «أوروبية» الاشتراكية والماركسية كمنتج ايديولوجي مناقض للهوية الدينية والثقافية ومقومات الروحية الاسلامية، هذا اضافة إلى باب التيار الوحدوي القومي من الساحة السياسية المغربية وتأثير انتكاسته ولاواقعيته في وعي النخبة سلبياً.

هكذا استغلت النخبة السياسية الوطنية كل الأبعاد والرموز الثقافية والمؤسساتية، واستعملتها ـ كما يلاحظ هذا ـ في توظيف وحدانية المذهب العقائدي والديني والتراث الثقافي والتضامن العربي والمسألة الاجتماعية ـ لفائدة مشروعها السياسي، وكأن بناء الدولة الوطنية يمثل في حد ذاته، بناء الأمة أو بعثها، فأصبح البناء الوطني محك ورهان النخبة، وظهرت الدولة كمحرك مركزي لعمليات الادماج الوطني والتوحيد والتنمية والتحديث واكتسبت بذلك مشروعية تاريخية وبنيوية، نظراً لمفعولها وتأثيرها التطبيقي والميداني، وقدراتها الاقتصادية والادارية والتغييرية، بما يعوض هشاشة وتضعضع المجتمع التقليدي المدني، كإرثٍ استعماري، ويجابه تحدي العصر العلمي والتقاني بطراز تحديثي، يجعل من الدولة بديلاً وأداة عظمى في عملية التغيير الاجتماعي وتلبية حاجات المواطنين من صحة وتعليم وشغل وعدالة ورفاه. الدولة في الجزائر تجمع كثيراً من خصال وخصائص «دولة العناية الالهية»(٤).

وارتباط التنمية بالدولة في وعي وممارسة النخبة الحاكمة والفئات الاجتماعية والسكان، وقبول الدولة بهذا الرهان على مشروعيتها أدى إلى إلحاق المجتمع بالمؤسسة السياسية لدرجة أن عقديّ التنمية ومخططاتها من بداية الاستقلال إلى الثمانينيات، بما صاحبها من تأميمات وإنشاء قطاع عام اقتصادي وصناعي، وإصلاح زراعي، وتوسيع البنى التحتية الاقتصادية وتحويل العلاقات الاجتماعية، وتعميم التعليم ودمقرطته (Démocratisation) والتكوين وتفجير بنيته النخبوية والفئوية، وتسريع وتكثيف الحراك والصعود الاجتماعي، ونشر واذاعة تصورات ثقافية عمومية تحديثية وتغييرية، وتدخل مكثف في الميدان والصناعة الثقافية، وتعبئة

---

(٤) Etienne Bruno, *L'Algérie: Cultures et révolution* (Paris: Seuil, 1977).

الاطارات وتثمين العمل العلمي والتقني والاقتصادي، وتوحيد الممارسة السياسية والنقابية؛ كل ذلك يمثل - بمنظور علم الاجتماع السياسي - ذوبان المجتمع في الدولة، وهيمنة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، وتعاظم البعد السياسي الارادي على صعيد الممارسة السياسية والحركات الثقافية والفكرية.

ورغم القلاقل والتحولات التي يعانيها النظام السياسي، بين الآونة والأخرى كتعبير عن تململ المجتمع واستجاباته لمشروع الدولة التوحيدي والتحديثي، التي تظهر خصوصاً في التكاليف الاجتماعية للتصنيع السريع والعالي التقانة، وتسوية الاختلافات الإثنية والثقافية واللغوية بقرارات فوقية، وبقرطة (Bureaucratisation) الحياة المدنية، وتهميش كل ما يعبر عن التنوعات والاختلافات الاجتماعية، وابراز كل ما هو جماعي ووطني وموحد واجماعي - رغم تحولات المؤسسة السياسية ونظامها وخطاباتها، يبقى مسار سيطرة الدولة على المجتمع مساراً مسيطراً ومركزياً لدرجة أن هناك دولنة للمجتمع ومأسسته.

- ٣ -

لا مناص إذاً، لفهم دينامية التغيرات الاجتماعية والثقافية في الجزائر المعاصر، من دراسة وتحليل وتفهم ارتباطات وتمفصلات مشروع وحركة الدولة في المجتمع، الذي يبدو ضعيفاً وهشاً، قبالة نزعة يعقوبية سياسية تهدف، ليس فقط إلى صياغته من جديد، بل إلى إنتاجه وخلقه وفق منظور وتوجيه جديد يتماشى واستراتيجية النخبات الوطنية الحاكمة.

هل تكون الدولة في الجزائر - أشبه - بكتلة ايديولوجية شمولية وكلية تقوم بتسييس ودولنة المجتمع كشرط لتحديثه وعصرنته؟ أم أنها دولة وطنية ذات سلطة طاغية تقوم باخضاع المجتمع وتحقيق تبعيته لنخبة محدثة؟ أم أنها بنية سياسية ذات مشروعية وايديولوجيا شعبوية وعصرية تجد مراجعها في المضمون الشعبي للثورة التحريرية المسلحة وآفاقها؟ أم أنها دولة «بونابرتية مقلوبة» بحيث تعمل الفئات البرجوازية الصغيرة التي قادت الحركة والثورة الوطنية على تلبية حاجات الجماهير، والدفاع عن مصالح الفئات الشعبية من عمال وفلاحين وكادحين كانوا قوى الحركة والنضال التحريري أيام الاستعمار؟ هل الدولة الجزائرية رأسمالية دولة، نهضت على أنقاض تفتت مجموعات اجتماعية عانت التفقير والتهميش خلال الاستعمار، كما هو الحال بالنسبة إلى البرجوازية الجزائرية التي أقصيت من مجالات الاستثمار الاقتصادية الأساسية، وضيقت مبادراتها ونشاطاتها نتيجة سيطرة رأس المال الكولونيالي، فلم تستطع صياغة مشروع مجتمعي وطني قوي أمام حركة وطنية وثورة مسلحة جزائرية امتازت بمشاركة كبيرة للفئات والمجموعات الفلاحية والحرفية والشغيلة في تحديد اختياراتها وتوجهاتها، فأصبحت الدولة عاملاً وأداة لها لتحقيق التراكم الاقتصادي وتسيير عملية الانتاج والدورة الاقتصادية، التي يشكل الريع والصناعة النفطية وسيلة تمويل أساسية لها خصوصاً في ميدان الاستثمارات والتجهيزات القاعدية والانتاجية؟

ربما تجمع الدولة الوطنية في الجزائر بعض خصائص هذه الأنماط السياسية، التي تطرح

على السوسيولوجيا السياسية أسئلة تتعلق بمهمة صياغة وانتاج مفاهيم ومقولات اجرائية، وكيفياً، مقاربة المعطيات الامبريقية، تنجز مسافاتها النقدية والعلمية بعيداً عن التخطيطية، وقريباً من التفكيك المفاهيمي الذي تغذيه يقظة ابستيمولوجية وايديولوجية، وصبر علمي ومجاهدة منهجية.

تظهر السلطة في الجزائر ككتلة تاريخية وطنية، ورثت وتابعت مبادىء التنظيم الايديولوجي الذي صاغته وأتقنته الحركة الوطنية والثورة الجزائرية: خط «وطني» ذو محتوى ونزعة فلاحية وشعبية عفوية ترى الشعب هو القوة المعبرة للتاريخ وتقدس حركته وممارساته وماضيه، وتهتدي بتراثه النضالي والثوري في منظور راديكالي ووطني، دون أي نظرة تحليلية للاختلافات والتناقضات الاجتماعية، لتحقيق نوع من الكتلة الايديولوجية المنسجمة(٥).

يتحدّد الحكم والنظام السياسي على أساس أن المجموعات الحاكمة هي مجموعة أو نخبة وطنية، تنحدر من قيادات الثورة المسلحة وجبهة وجيش التحرير الوطني، عسكريين ومدنيين احترفوا النضال الثوري الوطني خلال الاستعمار، وارتبطوا من ناحية أصولهم الاجتماعية بفئات البرجوازية الصغيرة المدينية الحضرية التي عانت التفقير والتكديح والتفكيك الاجتماعي، فالتحقت بالأرياف، وتبنت تراث «الوطنية الريفية» وصهرته في «وطنية حضرية» تكونت بمزيج ايديولوجي متنوع: وطنية موحدة، نزعة اسلامية يعقوبية وتدين تكتيكي، رؤية سياسية صحيحة، فقر ثقافي، وبقايا اشتراكية أو ماركسية اقتصادية موروثة عن نشأتها في أحضان الحركة العمالية الفرنسية الباريسية في العشرينيات(٦).

تعتمد هذه المجموعة القائدة على مجموعة «التكنوقراطية الاقتصادية»، وهي مجموعة تعرف وتملك معارف وطرق تسيير وتخطيط وتنظيم المؤسسات العمومية والقطاعات الاقتصادية ودواليب جهاز الدولة والادارة. قسم منها ورثته الجزائر عن الدولة الكولونيالية، وهو من البرجوازية الصغيرة الحضرية، والفئات الوسطى المفرنسة التي تلقت تعليماً وتكويناً في المدرسة والادارة، وقسم آخر كونته الجامعات والمعاهد التقانية بعد الاستقلال، ولكن قمة هذه المجموعات التكنوقراطية تتشكل من نتائج الحراك الاجتماعي الأفقي بين المجموعة السياسية الحاكمة والجيش، الذي يغذي الوظائف العليا في القطاع الاقتصادي، والسياسي والنقابي والاداري. تربط هذه المجموعات التكنوقراطية الاقتصادية والادارية والسياسية علاقات موالاة وتبعية لمركز السلطة الوطنية أو «جيل ثورة نوفمبر» كما يسمى في الجزائر، هذا الجيل الذي يستمد مشروعيته من قيادته الثورة المسلحة ويرى الدولة تجسيداً مؤسسياً للأمة، وأداة ممتازة لانتاج وقولبة المجتمع بايديولوجية براغماتية مادية واقتصادية، ويتوجس حذراً من التعددية الليبرالية، ويجنح نحو الفئات الفلاحية لتلبية طلباتها وحاجاتها، جزاء مشاركتها الفعالة في الثورة المسلحة، ويدعو البرجوازية الجزائرية الى سياسة اقتصادية تسمح بوجود

---

(٥) Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditérranéennes, *Pouvoir et légitimité au Maghreb* (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1973).

(٦) Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris: Maspéro, 1978), p. 72.

الملكية الفردية الصناعية والحرفية، للمشاركة في التنمية الاقتصادية، ويمنعها عن طريق احتكار التجارة الخارجية من التشكل كبرجوازية كامبرادورية وسيطة بين السوق الوطنية ورأس المال العالمي وشركاته، ويقصيها عن الممارسة السياسية ليضع خطاً بين «الثروة والثورة» لئلا تطمح إلى إعادة النظر في اختيارات التنمية الوطنية المستقلة والموجهة.

وتجري عملية ادارة دفة الحكم وتنظيم قواعد اللعبة السياسية، أي علاقات القوة والسيطرة والتوجيه واصدار القرارات بين المجموعات الحاكمة والمجموعات الاجتماعية الأخرى، بناظم ايديولوجي هو المبدأ «الوطني الثوري» كمبدأ ثابت سياسياً وايديولوجياً، وكوسيلة لتأميم الصراعات الاجتماعية، والاعتماد على التضامن والوحدة الوطنية وأساليب الحوار والتشاور والتفاوض. أما التعارضات بين الفئات الاجتماعية، فإن الدولة هي التي تنظمها في قنوات ومنظمات ممثلة تبعاً للمصالح والمكانة المهنية ـ الاجتماعية، تسمح ليس بممارسة سياسية مستقلة عن السلطة، وإنما بمشاركة سياسية مراقبة ومؤطرة(٧). إن هامشية ولامشروعية الحركات والممارسات السياسية داخل المجتمع المدني الجزائري، تعني أن الحقوق الاجتماعية والجماعية والحريات الفردية كما تعرفها المجتمعات الليبرالية، تمارس وتطبق في اطار تعبئة سياسية منسجمة مع مصالح الدولة واختياراتها، لربط «القمة بالقاعدة»، ومراجعة الوسائل والغايات ونقد الأخطاء، وتوظيف النخبات وتعبئة الجماهير.

حتى الآن، تظهر الدولة في الجزائر ككتلة ايديولوجية، متمحورة حول الوطنية كايديولوجيا وسلاح سياسي ناجح وفعال، ذلك أن الوطنية ورموزها وتمثيلاتها وقوة جماعيتها، تمثل البحر الرئيسي للمجتمع الجزائري ووسيلة ادماجه وتوحيده الممتازة. وستتبنى النخبات الوطنية اللاحاكمة قيم الشعب والمجتمع العميقة لتوظيفها وجعلها قيماً عليا لأمة، تجسد الدولة والسلطة هويتها. ورغم أن الوطنية تجيب عن حاجات ايديولوجية مختلفة، من حاجة مختلف المجموعات الاجتماعية لتعريف نفسها، إلى تأكيد الطابع العربي الاسلامي للشخصية الوطنية، إلى النضال ضد الاستعمار الجديد، إلى ضرورة الوطنية لبناء الدولة، فإنها تبقى مكاناً أساسياً ومشتركاً، وملتقى مختلف التيارات الايديولوجية والسياسية التي تعبر المجتمع الجزائري. إن الانسجام الدولوي، الضروري لكل مشروع توحيد وإدماج وطني، يجب أن يرمز إلى الانسجام الوطني، كما أن المثل التاريخية للتضامن الوطني والاجماع الشعبي تضمن قواعد اللعبة السياسية وتنظمها، وتجعلها بعيدة عن المجابهات والصراعات الاجتماعية والطبقية... أو على الأقل تتغاضى عن الاستقطابات والتفريقات الاجتماعية الموجودة داخل الشعب والأمة.

ولكن جذرية الدولة الجزائرية ونجاحها في توحيد المجتمع وتأميم كل سيرورة تشريك وتصليب السلطة ومركزتها ومأسستها على القيم الوطنية، لا تعني أبداً عدم وجود توترات تواجه الدولة في علاقاتها مع المجتمع الذي انتجته وتبدو ضحية نجاحها. فالدولة التي تنشر

---

(٧) Jean Leca, «Un Etat victime de son succès,» *Autrement,* vol. 20, no. 38 (mars 1982), pp. 104-105.

ايديولوجيا تجعل منها دولة «العناية الالهية» في وعي المواطنين ستتعب كثيراً في تبرير مشروعيتها التوحيدية والتحديثية تحت ضغط التكاليف الاجتماعية للتحديث، والمجابهات الثقافية الناتجة منه، وتبرجز الفئات التكنوقراطية، وتكلس الأجيال السياسية، وعدم تجددها، وتناقص أو نفاد تأثير الخطاب الايديولوجي الوطني في المجتمع. فهل تتحول دولنة المجتمع الجزائري إلى تفريد الدولة وجعلها ذات مضمون اجتماعي وطبقي معبر عن مصالح اجتماعية معينة؟

لا ريب أن الوقت حان للمرور من الأمة إلى المجتمع، وبناء علاقات اجتماعية جديدة بين المؤسسة السياسية والمجتمع المدني، قوى اجتماعية، ثقافات وايديولوجيات.

- ٤ -

يتطلب بناء المجموعة الوطنية نقد التراث والتطلع إلى المستقبل. من هنا الروابط بين الثقافة والايديولوجيات في الدول والأمم الجديدة أو الحديثة الاستقلال، فكثيراً ما تصبح الايديولوجيا نسقاً ثقافياً.

في منظور الايديولوجيا الجزائرية، تظهر الثقافة وهي منتوج مجتمعي أساساً، مشروعاً سياسياً موحداً، هو الثقافة «الوطنية» كحصيلة التراثات الوطنية وموديلات التحديث واختياراتها كيف تصوغ دولة وما هويتها الثقافية؟ كيف يهضم مشروع ثقافة «وطنية» عناصر متنوعة؟ هل هناك ثقافة تنمية؟ ما مضمونها كما تتحدد في الخطاب السياسي للنخبات الحاكمة؟ ما هي آليات التحفيز والتوجيه والتدخل التي تقوم بها الدولة لانتاج الخبرات الثقافية، وتحديد طبيعتها وأهميتها للاجابة عن طلبات وحاجات المجتمع؟ ما هي المصاعب والحواجز والمعوقات التي تعترض الدولة لعجن عناصر ثقافة موحدة، وطنية مستلهمة من عوالم تريد الجزائر اللحاق بها أو تعلن أنها منقطعة عنها؟

ليس في مقدور هذا البحث تقديم اجابات عن مجمل هذه الأسئلة، ولا تقديم تعريف جديد للثقافة، يضخم المخزون المفهومي والدلالي للمصطلح، ما يهمنا هو تحديد بعض مبادىء الرؤية الصادرة عن الدولة بشأن الثقافة أو الثقافات الموجودة خارجها، أو إدراك الأطر المرجعية لها.

رغم ظرفية وآنية وتأخر اهتمام الدولة بالثقافة، واقتصار رؤيتها الموضوع الثقافي على التعليم والتكوين إلا أن ايديولوجيتها التي تبدو كنسق ثقافي، تحمل تصوراً للعالم مذاعاً وعمومياً، يشير إلى سياسة ثقافية وتثقيفية موضوعة وهادفة لمفصلة وادماج الطلب الاجتماعي على الثقافة ضمن مخطط التنمية والتحديث والتوحيد.

يقول فرانتز فانون، بشأن ارتباط تأسيس ثقافة بوجود الأمة والدولة الوطنية:

«إن الثقافة هي، أولاً وقبل كل شيء، تعبير عن أمة، عن مفضلات هذه الأمة، ومحرماتها ونماذجها (...) هي محصلة التوترات الداخلية والخارجية في المجتمع برمته، وفي مختلف طبقات هذا المجتمع. فما دام

الوضع الاستعماري قائماً، فإن الثقافة تنضب وتحتضر لأنها تكون محرومة من ركيزتها الأمة والدولة، وعلى ذلك فإن التحرير الوطني أو القومي أو انبعاث الدولة هو شرط وجود الثقافة»[٨].

حقيقة سيكون انبعاث الدولة ـ الأمة في الجزائر شرطاً أساسياً، ومؤسّساً لمشروع ثقافة وطنية معبرة عن الشخصية الجزائرية وخصوصيتها، كنفي للثقافة الكولونيالية، التي ظهرت ممارستها كعملية «إثنوسيدية» مدمرة، ذلك أن الرابطة الكولونيالية أقصت كل ما هو جزائري عربي أو بربري إلى خارج اللعبة وأنكرت هويته أو حاولت تأسيس معارضة بين العناصر المكونة للهوية، وسحبت من ممثلي الاستمرارية التاريخية الجزائرية كل امكانية للتعبير المستقل الخارج عن أوهام الايديولوجيا الكولونيالية الانتصارية. ورداً ودحضاً وتكسيراً لهذا الغل أو القيد الذي لا ينفع فيه اصلاح أو تحسين، كان الكفاح الوطني والثوري الذي خاضه الشعب والأمة هو الذي أطلق الثقافة من عقالها، وفتح لها أبواب الابداع، ونشّط قيمها التراثية وحضّر شرطها، بعث الدولة التي ستوفر للثقافة امكاناتها وظروف نمائها وإطار تعبيرها وشبكة تفاعلاتها مع الثقافات الأخرى.

وقد كانت نتائج التثقيف الاستعماري تمويهاً ثقافياً، انتج محواً ثقافياً ولا ثقافة، ذلك أن النزعة التحضيرية والتمدينية المزعومة لفرنسا الجمهورية قطعت الثقافة الجزائرية عن كل نسغ حيوي، وأبقتها خارج حركة التاريخ، فالاستعمار الفرنسي لم يسرق الأرض ويستلب الرجال فقط، لقد انتهك العقول والوعي، ولم يعمل على رقي الحضارة بقدر ما عمل على تأخيرها[٩].

خلق مخطط الإمحاء والمحو الثقافي الذي طبق على السكان الجزائريين ابتداء من عام ١٨٧١ وضعاً مأساوياً يتميز بنزع واقتلاع الجذور، شعب كامل انتزع من أرضه أو مدنه، كان يتغذى يومياً بثقافة دقيقة ومنظمة ومتفتحة، سيتحول إلى شعب ضال وهائم ينوء تحت ثقل أكبر هزيمة عسكرية وأخلاقية مُني بها[١٠].

ويحدد مصطفى اشرف الثمن الكارثي الذي دفعه المجتمع الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية في عمليات انحلال وتفكك البنى الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعي، هكذا أصبح المجتمع كنظام هارب من الكارثة الاثنوسيدية، اقتصاد كفاف ومعاش، أضاع كل وسائله ومستلزماته الضرورية لمعيشته المستقرة أو الرعوية، ولم يستطع تعويضها بنى حديثة، كما أن الاسلام والقيم الروحية تكلست في شظايا ايمان ديني أصبح صنمياً ومرابطياً، وتشتت ثقافة انقطعت عن رحم سياقاتها السوسيو ـ تاريخية وأصبحت طفيلية[١١].

(٨) Fanon, Ibid.

(٩) Ahmad Taleb Ibrahimi, *De la décolonisation à la révolution culturelle, 1962-1972* (Alger: Société nationale d'éditions et de diffusion (SNED), 1973), pp. 11-12.

(١٠) Abdelmajid Meziane, «La Culture algérienne,» *L'Algérien en Europe* (16-30 avril 1972).

(١١) Mostefa Lacheraf: *L'Algérie: Nation et société* (Alger: Société nationale d'éditions et de diffusion (SNED); Maspéro, 1976), p. 313, et *La Culture algérienne: Essai de définitions et perspectives* (Alger: [s.n.], 1968), p. 5.

عموماً أنتج التثقيف الاستعماري حتى سنوات الأربعينيات أربعة أنماط من المتعلمين والثقافات المتشظية.

النمط الأول هو ثقافة انتاج المساجد والزوايا والجامعات الاسلامية (الزيتونة القرويين والأزهر)، وهي ثقافة تمثل استمرارية تراثية لثقافة ما قبل الاستعمار بمشتقاتها من ارثوذوكسيات دينية، ونزعات مرابطية وتقليدية، وهي أحادية اللغة ذات مجالات معرفية عتيقة فقهية وثيولوجية وأدبية وعلمية ماضية، منقطعة عن النهضة الدينية في الشرق وذات آفاق محدودة، تملك تأثيراً كبيراً في أوساط الريف والفلاحين، وتراوحت مواقفها من الاستعمار بين القبول والتواطؤ معه أو رفضه. وقد مثلت الثقافة المحافظة على تقاليد المجموعة والهوية الوطنية.

أما **النمط الثاني**، فهو منتوج التمدرس الخجول والفرنسة اللغوية، الذي طبقته المدرسة الاستعمارية لتكوين وسطاء بين الادارة والدولة الكولونيالية والمجتمع الأهلي، ويتركب هذا المنتوج الفكري ـ الثقافي من أبناء الأعيان وصغار الموظفين الأهالي وقلة من المهن الحرة أو ممثلي الارستقراطية العقارية والبرجوازيات الحضرية القديمة والجديدة. تمتاز هذه الثقافة وحاملوها بتعاطف وحساسية كبيرين تجاه النزعات الجمهورية والليبرالية ذات الآفاق العلمانية والاشتراكية، وتعيش الواقع الجزائري من منظور اختياراتها الحياتية الوجودية القلقة والمتقلبة بين الدعوة الاندماجية في الحضارة والمدنية الفرنسية والأوروبية والنزعة الاستقلالية الوطنية.

النمط الثالث، ثقافة مزدوجة المراجع الثقافية وثنائية اللغة، وهي ثقافة أقلية صغيرة، لم تتح لها فرصة النمو والتوسع نتيجة سيطرة اللغة الفرنسية على مقاليد أمور التثقيف والتمدرس وقنوات الانتاج الفكري والثقافي. فرغم تفتحها على اللغتين والثقافتين العربية والفرنسية إلا أنها بقيت معزولة وهامشية.

ويتجسد **النمط الرابع** في الثقافة الشعبية الشفوية التي لم تصل بعد إلى مرحلة الكتابة والتي غذت وتغذي جماهير المدن والأرياف، وتنشط عيشهم اليومي والرمزي، وتقدم لهم مؤلفات وابداعات غنية، تستهلك على أوسع النطاقات.

وقد عرفت الثقافة والمثقفون الجزائريون خلال الخمسينيات تجديداً ثقافياً وفكرياً وأخلاقياً كبيراً تحت تأثير الحركة والثورة الوطنية التي تبنت اسلاماً مغيِّراً، وثقافة اصلاحية ناهضة ومضادة للايديولوجيا الكولونيالية والنزعات المرابطة العتيقة.

فهي ثقافة من انتاج انتلجنسيا عربية اسلامية تأثّرت بدعوة النهضة في الشرق، وأكدت على ضرورة استعادة وتملُّك التراث الأصولي وتطويره انطلاقاً من الاسلام السلفي، والاستفادة من الغرب في مجالات العلوم والتقانة وأنظمة التسيير والادارة، بما يتوافق مع مقومات الشخصية الوطنية من دين ولغة وعروبة وتقاليد وقيم روحية.

أما النخبة المفرنسة، فقد تشكلت في أفق غربي، وهي انتلجنسيا ليبرالية ذات منزع وطني وبرجوازي، ستحاول المزاوجة بين الاصلاحية واليوتوبيا، وستطالب بالاندماج في

البداية ثم بالشخصية الوطنية فيما بعد، ونظراً لكونها تعيش تحت ضغط قانون فرنسا الاستعمارية فإنها ستتوجه إليها باسم مبادىء الثورة الفرنسية نفسها!

أما الانتلجنسيا التي صاغت نوعاً من الثقافة السياسية، فهي انتلجنسيا قليلة العدد، وطنية، ذات أصول برجوازية صغيرة، مناضلة ضد الايديولوجيا الاندماجية بايديولوجيا متقنة أو بثقافة سياسية غامضة وذات طابع تقدمي ورادیكالي، ستبحث وتتبنى وسائل وطرقاً خاصة لمساندة الحركة الوطنية في اتجاه مناهض للاستعمار أكثر مما هو مجهود فكري لبعث أو استعادة أمة وهمية أو واقعية أنكرها المحتل الأجنبي(١٢).

سترث الدولة الجزائرية هذه الأنماط الثقافية والانتلجنسيات لتقوم بمجهود فكري وعقائدي لصياغة أطروحتها الخاصة اعتماداً على المبدأ «الوطني التوحيدي» الاجماعي الناظم لبناء الدولة، فكما أجهدت الثورة الجزائرية نفسها في توحيد التنوعات الايديو ـ سياسية الموروثة عن تعددية الحركة الوطنية (١٩١٢ ـ ١٩٥٤) في خطاب سياسي راديكالي وعنيف رمزياً، كانعكاس للعنف الوطني والثوري لحل المسألة السياسية الوطنية، فستحاول الدولة الوطنية ولو بكثير من الجهد والعناء والبراغماتية، صياغة خطاب سياسي حول الثقافة، يحوصل شتات الثقافات المجتمعية الجزائرية الموروثة في نسق ايديولوجي وطني، اجماعي موحّد وتحديثي.

إن مجتمعاً سياسياً موحداً ومجسداً في دولة، دفع ثمناً باهظاً لإعادة بعث الإطار السياسي والثقافي بالدولة ـ الأمة، يتوجس ويرتاب في تشتت وتعددية ثقافية تبدو في منظور النخبة الحاكمة تراثاً، يتطلب إعادة الصياغة والبناء والتوحيد والتحديث.

ـ ٥ ـ

ستكون الثقافة الجزائرية وطنية، ثورية، وعلمية(١٣).

هذا هو اختيار الدولة الجزائرية الوليدة عشية الاستقلال السياسي في سنة ١٩٦٢، ذلك أن متطلبات وضرورات خلق فكر سياسي واجتماعي جديد ـ تغذيه مبادىء علمية، وتتم حمايته من كل أشكال النزعات الذاتية والأخلاقية، موجه لخلق طليعة جديدة واعية تعمل من أجل تشييد دولة عصرية وتنظيم مجتمعي ثوري ـ تحتم تصوراً جديداً للثقافة، بوصفها عنصراً فعالاً ومؤسساً للدولة الوطنية ومشروعها التوحيدي والتحديثي.

هناك ثلاثة ثوابت أساسية في الخطاب السياسي الرسمي حول الثقافة:

أولاً، ارتباط الثقافة باللغة والأصالة، ففي ذهن النخبة الوطنية، تتكون الثقافة الوطنية

---

(١٢) Abdellah Mazouni, «Cultures et sociétés: Le Cas de l'Algérie de 1962-1973,» *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 12, no. 1 (1975), pp. 149-150.

(١٣) النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني الجزائرية، ١٩٥٤ ـ ١٩٦٢: ميثاق طرابلس، حزيران/ يونيو ١٩٦٢ (الجزائر: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٧٩)، ص ٧٩.

في مرحلة أولى عندما تعطى اللغة العربية كأداة معبرة وحقيقية عن القيم الوطنية كرامتها وسلطتها ونجاعتها كلغة حضارة. وتصبح وسيلة لإعادة بناء التراث الوطني وتقييمه، واستعادة الموروث الثقافي والحضاري والتعريف بانسانيته الكلاسيكية والجديدة من أجل إعادة دمجه في الحياة الفكرية الوطنية، وتربية الحس الشعبي، ومحاربة الكوسموبوليتية الثقافية والتأثير الغربي كمنتجات للتثقيف الاستعماري والهيمنة الغربية اللذين ساهما في تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم وقيمهم الوطنية والاعجاب بطُرُز غربية.

كانت اللغة العربية دائماً في وضعية المغلوب خلال الاستعمار وبعد الاستقلال، فتقهقرت كأداة تعبير وتخاطب وتوصيل، وبقيت أداة ثقافية تراثية مقتصرة على المبادىء الأصيلة، بعجز واضح عن ملاحقة المستجدات. هكذا فقدت العربية مكانتها الأولى، كوسيلة تعبير رسمية نتيجة العلاقات بين الغالب والمغلوب في الوضع الاستعماري، وتقوقعت وظهرت كلغة سمو روحي وجسر ممتاز للآخرة، نتيجة اضفاء الطابع الديني عليها وتقديمها وتنزيهها بحجة روابطها مع الكتاب والوحي والنص الديني، بينما ظهرت الفرنسية كلغة دنيوية مسيطرة، في دواليب الادارة والاقتصاد والحكم الاستعماري. في حين ظلت اللهجات واللغات الدارجة العربية والبربرية أدوات ووسائل ممتازة للتخاطب والإبداع الشفوي، رغم تأثيرات التفقير الثقافي واللغوي الأجنبي.

كقيمة مدعمة للهوية الوطنية، كانت مطلب الحركة الوطنية وحركة العلماء المسلمين الذين عملوا على ترقيتها بتطعيمها بمنجزات الثقافة السلفية المشرقية، وتأسيس مجالات معرفية جديدة داخلها كالتاريخ والأدب والمقالة الحديثة والعصرية.

وارتبطت عملية الدفاع عن العربية بالدفاع عن التراث والدين الاسلامي والهوية الوطنية في كل برامج الحركات الوطنية والثورة الوطنية فأصبحت تراثاً ثقافياً وايديولوجياً سيوجه سياسة الدولة الثقافية نحو التعريب ووضع تصور لتعميم استعمال اللغة العربية.

ثانياً، ارتباط الثقافة بالتغيير والثورة يلغي استعادة التراث بنزعة ماضوية وأخلاقية ويعمل على جعل عناصر الهوية الثقافية معاصرة وحيوية وذات طاقة مغيرة، ذلك أن حركة الدولة لتغيير مضمون الثقافة وتحديثها، يهدف إلى ادماج قيم الحرية والوطنية والثورية في محصلة جديدة. الثقافة الجزائرية كثقافة «ثورية» ستساهم في الترقية عن طريق نقد البنى الذهنية الإقطاعية، والخرافات المعادية لكل اجتماعية، والعادات المحافظة والامتثالية، في ذات اللحظة التي تعيد توزيع الخبرات الثقافية على أساس شعبي وجماهيري، فالثورية والتغيير يتجسدان أيضاً في دمقرطة الانتاج والاستهلاك الثقافي ومحاربة ثقافات الطوائف والنخبات والترف الفكري. إن المضمون «الشعبي والمناضل» لهذه الثقافة، سينير ويضيء حركة الجماهير والكفاح الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله، كما أن ديناميتها ونشاطها سيساعد الوعي الثوري بانجاز شروط التعبير عن مطامح الشعب وآماله ووصف وعكس شخصيته وانتصاراته وتقاليده الفنية والمعيشية.

ثالثاً، ولكن وطنية وثورية الثقافة كمشروع مستقبلي لا تمكن الا بتحديث علمي وتقاني، لذا سيكون «الاختيار العلمي والتقاني» مبدأ قائداً وثابتاً في توجهات التعليم والتكوين والوعي الثقافي، هكذا ستكون الثقافة الجزائرية في تصور النخبات السياسية الحاكمة عقلانية في وسائلها وأبعادها، منهجية ونقدية بروح البحث التي تغذيها وبكثافة الوسائل والقنوات التي ستستعملها للانتشار في كل المستويات الاجتماعية لتلبية حاجات المواطنين والسكان من خبرات الإعلام والكتاب ومختلف الصناعات الثقافية(١٤).

ويلخص طالب الابراهيمي مشروع الثقافة الجزائرية، والمثقف الجزائري في ثلاثية تتحقق عن طريق التجذّر الذي يعني أن يكون الجزائري نفسه، باستعادة ثقافته وتراثه الوطني وبعث مقوماته، وتحقيق معاصرته، الأمر الذي يتطلب الغوص في الجذور العربية الاسلامية واستعادة اللغة، وتجديد الانتماء الاسلامي، وتأصيل الانتماء إلى مثل الشعب وتبني صورته من أجل تحقيق فعالية الحداثة كحركة اندماج في العصر لبناء أمة عصرية وحديثة، منسجمة مع الحضارة التقنية والتقدم المادي والعلمي ـ التقني(١٥).

إن بناء الأمة يعني اضافة إلى تأسيس الاطار السياسي، تكوين أو إعادة صياغة الاطار الثقافي الوطني على أساس التعريب، وبعث الاسلام، ودمقرطة التعليم والثقافة، والاختيار العلمي والتقاني. فالشيء المستعجل والملحّ اليوم كما يقول ف. فانون هو مسؤولية المثقف والثقافة في بناء الأمة وتدعيم أسسها والتعبير عن مقوماتها.

في إعادة الهيكلة الثقافية هذه، تجابه الدولة تغيرات وظواهر ومنتوجات حركتها لتوحيد وتحديث المجتمع.

هناك بعض المؤشرات والخطوط العامة التي تميز التوترات والتعارضات بين الدولة والقوى المجتمعية الفكرية التي تجعل من نشاطها داخل المجتمع حركة منفصلة عن حركة المجتمع السياسي.

- ٦ -

لتوحيد وتحديث المجتمع، اعتمدت على تدويل التعليم والتكوين وتعميمه ودمقرطته وإضفاء الطابع العلمي والتقاني على مضامينه ووسائله، بادخال مواد علمية وتقانية، كمواد مسيطرة على مسار وتوجهات التمدرس والصعود الاجتماعي، فقد نجحت السلطة السياسية في توصيل الأبجدية والمعارف والرؤى الجديدة إلى المناطق البعيدة والمعزولة وأصبحت المدرسة والتعليم في عرف المواطنين والنخبة وسيلة ممتازة للرقي الاجتماعي والمهني والمادي وأداة هامة للصعود والحراك الاجتماعي.

---

(١٤) ميثاق الجزائر (١٩٦٤)، ص ٣٩

(١٥) Ahmad Taleb Ibrahimi, «Enracinement et authenticité,» dans: Ibrahimi, *De la décolonisation à la révolution culturelle, 1962-1972,* pp. 25-26.

ولكن توجه النخبة السياسية للتحديث، انطلاقاً من المركز الغربي العلمي والتقاني يبدو متعارضاً مع إرادة الجماهير والسلطة في الوفاء للأصول وترقية القيم الوطنية، وعلى رأسها اللغة العربية كأداة للتثقيف والتواصل الاجتماعي والنهضة العلمية. يبدو هذا المسار التحديثي متعارضاً مع استعمال اللغة العربية في بلد عانى ويعاني نقصاً كبيراً في الاطارات التقنية، نتيجة الارث الاستعماري، وضعف ملحوظ في توفير شروط تثقيف عصرية بلغة عربية لم تعرف الحداثة العربية ولم تتأثر بها، إضافة إلى طابعها السلفي الناتج من استعمالها من طرف حركة اصلاحية سلفية، في مجالات الاصلاح الديني والترقية الايديولوجية.

صحيح أن الموروث الحضاري العربي ـ الاسلامي واللغة العربية، أنقذت الشخصية الجزائرية من الذوبان والاندماج، ولكن الجزائر المستقلة تطمح أيضاً للحاق بركب الدول المصنعة والأمم العصرية، فإذا كانت معرفة الثقافة واللغة العربية ضرورية لتعريف النفس وتحديد الهوية الثقافية وتحسين المساهمة الحضارية الماضية، فإنها ذات مردودية اقتصادية وتقانية ضعيفة، في مجالات التحديث والتصنيع ونقل التقانة.

عدم تحديث اللغة العربية نفسها، وسيطرة تيار ثقافي عربي اسلامي سلفي وانغلاقه وتقوقعه الموضوعي، رغم ارادته في الاستفادة من ثقافة الغرب التقانية والعلمية أساساً، وعلى مستوى خطابه الديني والثقافي فقط، وبقاء الثقافة العربية بعيدة عن مجالات الحداثة العربية الجديدة والثقافات الأوروبية الانسانية، عمل على أن يكون المجال الثقافي العربي في الثقافة الجزائرية العالية مجالاً تهيمن عليه المواد الدينية والفلسفية والايديولوجية. فقد تم تعريب الدراسات القانونية والسياسية والاقتصادية والأدبية والتاريخية، وبقيت المواد والقطاعات الثقافية العلمية والتقانية مجالاً تسود فيه اللغة الفرنسية، بل قامت الدولة بفرنسته وتوجيهه نحو اللغات الأوروبية الطليعية في ميدان التقانة كالانكليزية مثلاً.

هذا البعد الحرج والملتبس لمسار التثقيف الدولوي ينعكس في خطاب النخبة السياسية حول الثقافة، لذا تظهر سياسة الدولة الثقافية سياسة توزيعية ومدمجة، تتم على أساس مزدوج: تسليم قطاعات الدين والايديولوجيا والتاريخ والقيم الثقافية والأخلاقية للمثقفين المعربين الذين يطالبون بثورة ثقافية تهدف إلى التجذّر في الأصول الاسلامية، وتعميق الانتماء العربي والنزعة العروبية، وبعث الشخصية الوطنية ومحاربة كل العناصر الثقافية والفكرية الغربية، وتأكيد المحتوى الاصلاحي والمغير والمؤسس للوعي الديني الاسلامي؛ ويشكل تعريب العلوم الانسانية والأدبية، وإنشاء وزارة الشؤون الدينية وتعريب المدرسة الأساسية وبناء جامعة للعلوم الاسلامية في عاصمة الاصلاح الديني والثقافي «قسنطينة» جزاء المجموعات المثقفة المعربة، وابقاء القطاع العلمي وتعزيزه بيد المجموعات المفرنسة.

وقد ارتبط النقاش حول المسألة اللغوية بحقل الدين، الأمر الذي دفع المجهود الايديولوجي للسلطة نحو مصالحة الايمان والهوية بالتحديث، وانجاز لقاء ماض مؤدلج يعمق مع متطلبات حداثة ذات مضمون مادي، تقاني وعلمي موضوعي واجباري.

لا شك في أن هناك اجماعاً اجتماعياً على ضرورة إحياء عناصر الهوية الوطنية وتنشيطها

كـرد عـلى الاعتـداء الثقـافي، ولكن المجمـوعـات الاجتـماعيـة الحضريـة، تلعب كثيـراً عـلى الازدواجية مع توجه نحو مراكز القيادة في القـطاعات العلميـة والتقانيـة، للتمكن من مراقبـة المجالين الثقافيين وتحقيق الصعود الاجتماعي والاستحواذ على المكانات والأدوار ذات المردودية الكبيرة.

يظهر الطلب على التعـريب مجزّأ في وعي النخبـة السياسيـة والفكريـة، إذ يراه البعض مسـاراً للخروج من الميـدان الفرنسي وتجـاوز الاستيلاب الثقـافي الكولـونيالي، ويـراه البعض الآخر وضعاً ممتازاً لتلقيح الميدانين معاً، بنقل مكاسبها المعـرفية والـتراثية من لغـة إلى أخرى لتحديث الأصالة وتأصيل الحداثة.

على صعيد التوحيد الثقافي، معروف أن الوحدة الثقافية لا تتحقق إلا بوسائل مفروضة تحتكرها الدولة أساساً:

التـوحيد اللغـوي، بتقريـر لغة وطنيـة، تتجاوز الشتـات والتنـوع في أدوات ووسـائـل التواصل والتخاطب والكتابة، التعليم العام والموحد، تعميم وسائل اتصال جماهيرية، انشـاء سوق ثقافيـة وطنية وتحـديث وتصنيع البنى الاقتصـادية الثقـافية، تـوسيع و «تعميم» الانتـاج الفكري والفني والأدبي.

تبدو حركة الدولة لتوحيـد اللغة والثقـافة متعـارضة مـع وضعية تعـدد لغوي، فـوجود عربية وقبائلية أو أمازيغية دارجة، إضافة إلى الفرنسية، يكبح ويحول دون تحقق ثقافـة عربيـة وطنيـة، ويخلق توتـرات مصحـوبـة بـردود فعـل مجتمعيـة؛ ذلـك أن انغـلاق آفـاق الصعـود الاجتماعي في وجه المثقفين والمجموعات الفكرية المعربة واقتصار مجال نشاطهم على القطاعات المهنية والثقافية الثانوية، وسيطرة مجموعـات مفرنسـة على مقـاليد الاقتصـاد وقطاعـات العلم والتقانة والتحديث يجعل من المثقفين المعربين مجموعات غير مستقرة وذات نزعات ايديولوجيـة تتقاطع مع النزعـة السلفية، وتـطالب بإعـادة النظر في تحـديث أعطى امتيـازات كثيرة لقـوى تكنوقراطية مفرنسة معرَّبة، فإحساس هؤلاء بكونهم بروليتاريا ثقافة يجعلهم موحدين للمطالبة بتعـريب حازم سريـع، وتقليص سلطة الفئات التكنـوقراطيـة كمجموعـات مسيرة ومنـظمـة للعلاقة مع الغرب.

من جهة أخرى، يواجه مطلب ثقافة وطنية عربية المحتوى والتوجه، التعدديـة اللغويـة ووجود الثقافات الجهوية والشعبية وأدواتها من لهجات ولغـات دارجة ومـوروث شفهي. هذه الأوضاع التي أفرزت حركات جماهيرية خارج الدولة للمطالبة باحترام الخصـوصيات اللغـوية والثقافية والاختلاف الثقافي تجسدت في حركة ربيع القبـائل سنـة ١٩٨٠ ومجموعـات الثقافـة الـبربـريـة والامـازيغيـة، التي وجـدت في ملتقى «يـاقـوران» تعبـيرهـا وخـطابهـا الثقــافي والايديولوجي[١٦].

---

(١٦) *Algérie: Quelle identité? séminaire de Yakouren, août 1980* (Paris: Imedyazen, 1981), pp. 79-95.

إذا كانت الحداثة في الجزائر تعني مجموعة من الأدوار والمكانات الفعالة الهادفة إلى إحداث تغييرات عن طريق مجتمع مصنع في مجتمع تقليدي وتحويل وتغيير الذهنيات والعادات والتقاليد وتوجيه التراث نحو مجالات التغيير، بإضفاء الطابع العلماني والدنيوي على الممارسة الحياتية ومأسسة الممارسة والسلطة السياسية، فإن المجابهات الثقافية والفكرية التي يعرفها المجتمع الجزائري حول قضايا اللغة والتوحيد اللغوي، ومضمون الدين الاسلامي وتأسيس خطاب ديني مغير ويعقوبي، ونشر تصورات ثقافية عربية ومركزية واذاعتها، تشير إلى مرحلة انتقالية ثقافية تتحدد فيها الصدامات بين ثقافات المركز السياسي الوطني والثقافات المحيطية والمجتمعية.

إن ظهور قوى اجتماعية وفكرية جديدة كالمجموعات الاسلامية المنفصلة على الدين والمؤسسة الرسمية الموظفة، وتشكل مجموعات مثقفة خارج المركز السياسي الوطني كمجموعات الثقافة الجهوية، وتعاظم أجيال المتعلمين والمثقفين المعربين، وبروز تكاليف التحديث الفوقي والتأطير السياسي المعمم والمكثف ودولنة الحياة الاجتماعية، يعكس تململات وديناميات ثقافية، واستقطابات فكرية وايديولوجية بديلة للدولة، وخارج مجال سلطتها.

هل هي مرحلة انتقال من بناء الدولة ـ الأمة إلى بناء المجتمع انطلاقاً منه ومن ثقافاته التي لم تستطع الثقافة الرسمية العمومية تطويعها ضمن ثقافة وطنية تعبّر عن مجمل فئات الشعب والأمة؟

هل انتهت لعبة تعريف النفس بالعلاقة مع الغرب لتنتقل اللعبة والجدلية الاجتماعية إلى التجسد في ممارسة خارج الدولة التي تبدو في ذهن الكثيرين دولة فئات محددة ومخصصة.

إن جملة التغيرات والتحولات على صعيد الايديولوجيا الرسمية، واعادة توجيه التنمية والتحديث ومراجعة الاختيارات الاستراتيجية التي تعرفها جزائر الثمانينيات هي التي تحمل الجواب أو على الأقل عناصر توازن جديد بين الدولة والمجتمع المدني.

الفصل العشرون

المثقفون والمجتمع المدني في تونس (*)

محمد كرّو (**)

مقدمة

لا يدعي هذا البحث حسم العلاقة التكاملية أو التنافرية بين المثقفين التونسيين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية، وهيكل المجتمع المدني الذي يبدو أنه اقتحم بقوة، ومنذ عشرة أعوام تقريباً، طور النشأة والتكوين. الهدف هو تحديد المفاهيم ورسم الخطوط الهيكلية للمجتمع التونسي بصفة تأليفية، مع إبراز دور المثقفين كوسطاء وكعناصر تفجيرية ـ بالفعل وكموناً ـ للتغيرات السوسيو ـ ثقافية والسياسية. والبحث يندرج ضمن إطار نظري يتعلق بدور المثقفين في التأثير على مجرى التاريخ. التساؤل إذاً لا يهم المواقع الاجتماعية بقدر ما يهم المواقف[1].

هل يلعب المثقف التونسي دور المتفرج، أم دور المشارك؟ هل يتخذ هذا المثقف قرارات حاسمة توجه الصراعات وتخلق المنعرجات، أم هل غالباً ما تتجاوزه الأحداث، فيجد نفسه مضطراً لتعديل مواقفه وأفكاره؟ وهل ثمة اليوم مؤشرات ايجابية لبروز دور مستقبلي متميّز للمثقفين؟

والتساؤل الجوهري الذي يمكن أخيراً طرحه دون ادعاء تقديم اجابة نهائية هو الآتي: هل توجد حالياً انتلجنسيا تونسية؟

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٧)، ص ٤٦ ـ ٦٠.

(**) باحث في المعهد العالي للتنشيط الثقافي في تونس.

(١) «المواقف السياسية هي مواقف اجتماعية تتكوّن في علاقة مع وضعيات سياسية هي وضعيات اجتماعية معتبرة من زاوية السلطة أي الحكم أو بقاء المجتمع». انظر:
Jean Meynaud et Alain Lancelot, *Les Attitudes politiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), pp. 7-8.

أولاً: الأبعاد النظرية للمفاهيم المستعملة

١ ـ مفهوم المثقف

لم تبرز كلمة مثقف إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بالذات، بلد الفكر التحرري والثورة الديمقراطية. ولم يكن مفهوم المثقف يتيماً تاريخياً، بل امتداداً لما سُمي في القرن الثامن عشر «فيلسوف» (الأنوار). وفي بداية القرن التاسع عشر «مذهبي» أو «ايديولوجي» وبروز المثقف، في أواخر القرن التاسع عشر، ارتبط بصراع فكري وسياسي، قضية دريفوس؛ وهي التي أضفت على المثقفين شرعية الوجود كفئة نشطة ومعارضة للسلطة. النسيج الفلسفي لكلمة مثقف، فكر ينبني على ثنائيات قيمية: الحقيقة/ الخطأ، الخير/ الشرّ، من أجل/ ضدّ[٢] وينبثق من رحم الحداثة. فالنشأة كانت إذاً وليدة ظروف فكرية داخلية تحمل اشكالية سياسية. لذلك، سيكون المثقف مواطناً، يثير القضايا التي تقطع مع كل أنواع الروتين الاجتماعي والضغط السياسي.

هذه المقاربة تندرج ضمن الاتجاهات السوسيولوجية الجديدة التي تؤكد على موهبة المثقف الكامنة في مسؤوليته، وفي الكيفية التي يتعامل بها مع القيم الأساسية للمجتمع، بينما دأبت العلوم الاجتماعية في السابق على تعريف المثقف انطلاقاً من مهمته أو من ثقافته، أو أيضاً من دوره الاجتماعي وموقعه الطبقي...

صحيح أن للمثقف مهنة وله مكانة اجتماعية، لكن هذه المكانة مرتبطة بوضعية فكرية، تفوق الارادة الشخصية وتفوق أحياناً الانتماء الاجتماعي. ومن هنا يؤكد سيرينلي وأوري، على أن ما يحدّد المثقف ليس الوظيفة أو المكانة (ما هو) بقدر الموقف (ما يفعل)، وأساساً التدخل في الحقل السياسي (السياسة بمعنى شؤون المدينة)[٣].

ومما لا شك فيه، أنه مطروح علينا التساؤل حول صلاحية هذا التعريف في اطار دراسة مجتمع عربي ـ اسلامي، مثل تونس. التعريف السابق نُحت للوضعية الفكرية والاجتماعية الفرنسية المتميّزة بالحوار الديمقراطي، بينما للمجتمع التونسي ـ والعربي عموماً ـ خصوصياته المتمثلة في غياب الفرد أمام المجموعة، وفي انعدام المواطنة الايجابية، وفي اقتران الثقافي بالسياسي. لكن يبقى الوعي النقدي والشمولي أساسياً في تحديد صفة المثقف (العصري) أينما وجد.

٢ ـ مفهوم الانتلجنسيا

كلمة انتلجنسيا تعني، لغوياً، الوسط الفكري، وترمز لظاهرة روسية بحتة، تكوّنت

---

(٢) R. Ory et J.F. Sirinelli, *Les Intellectuels en France: De l'affaire Drafus à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1986), p. 5 et la suite.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

بالتحديد حول الأفكار الأساسية التي روّج لها الراديكاليون الذين آمنوا بالتطور وبالديمقراطية. . . هؤلاء الذين تحدّروا من طبقات النبلاء وعلماء الدين والفلاحين والتجار[4]. . . ، وتأثروا بالرومنطيقية الالمانية وبالعدمية الفلسفية.

ويبدو أن أول من استعمل كلمة انتلجنسيا هو الروائي الروسي بوبوريكين حوالى سنة ١٨٦٠. ولقد أضفت حالة روسيا معنى محدداً على الكلمة. هي تعني «المجتمع الذي يفكر» قياساً بجمهرة غير متعلّمة وبمجموعات خاضعة لتعليم امتثالي[5].

وكلمة انتلجنسيا تتداول خارج إطارها الفكري والاجتماعي، للإشارة أحياناً إلى مجمل المثقفين، وأحياناً أخرى للدلالة على نوع خاص من المثقفين. في الحالة الثانية، تكون الانتلجنسيا نوعاً من «ارستقراطية المثقفين» تضم منتجي الأفكار والكتب والمقالات الذين يكوّنون «الرأي الثقافي»، ويكتسبون بذلك سلطة تجعلهم أعياناً ثقافيين[6]. ولقد ميّز ادغار موران بين المثقفين وبين الانتلجنسيا، على أساس أن المقولة الأولى ناتئة وفرنسية، والثانية شمولية وروسية. وأكد على أن الانتلجنسيا تعني مجمل المثقفين في وضعية تتميّز بجمهرة غير مثقفة، وبسلطة بربرية، بينما يبرز المثقفون داخل مجتمع له تناقضات أقل حدّة، وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع[7].

لكن إذا ما تمعّنا في النشأة الروسية للانتلجنسيا، نجد أنها مقترنة بتيار فكري وأدبي، ممّا يثبت أن هذه المجموعة ليست نتاجاً عفوياً ومنفصلاً عن إطار ثقافي ـ تاريخي، بل إنها مرتبطة بما يمكن أن يُسمي تياراً فكرياً، أي حركة أفكار اجتماعية تعبّر عن نمط أو رأي ثقافي معيّن. فالانتلجنسيا، إذاً، تتطلب توافر شرط أدنى من التجانس الفكري ـ الايديولوجي، وتتطلب أيضاً تعبئة فكرية حول قضية انسانية أو ثقافية.

٣ ـ مقولة المجتمع المدني

ارتبطت هذه المقولة بسيرورة التطور الليبرالي الغربي، ولذلك نجد لها أثراً أولياً داخل أدبيات الفلسفة السياسية الأوروبية؛ والجدير بالملاحظة أنها عرفت، بالخصوص، رواجاً مع هيغل وماركس وتوكفيل، ثمّ مع المفكر الايطالي غرامشي.

وإذا كان هيغل يعني بالمجتمع المدني جملة المؤسسات التي تستجيب لحاجيات الحياة

---

(٤) Constantin de Grunwald, *Société et civilisation russes au xixème siècle* (Paris: Seuil, 1975), pp. 211-214.

(٥) «U.R.S.S.: Les Intellectuels et la contestation,» dans: *Encyclopaedia Universalis* (Paris: France S.A., 1974), p. 479.

(٦) C. Sales, «L'Intelligentsia: Visite aux artisans de la culture,» *Le Monde de l'éducation,* no. 25 (février 1977), p. 4.

(٧) E. Morin, «Intellectuels: Critique du mythe et mythe de la critique,» dans: *Les Intellectuels: La Pensée anticipatrice* (Paris: U.G.E., 1978), argument 3, p. 129.

الاقتصادية والاجتماعية، والتي تلعب دور الحكم بين المصالح الشخصية(٨)، فإن ماركس اقتبس المقابلة الهيغلية بين الدولة والمجتمع المدني، وتناولها بارتباط وثيق مع شكل التبادل الذي يتولد عن قوى الانتاج في حقبة تاريخية ما، واعتبرها نتاجاً مادياً يحدّد شكل الدولة ويكوّن في كل حين عماد البنية الفوقية(٩). ونعلم أن غرامشي أعطى بعداً آخر لمقولة المجتمع المدني، إذ اعتبرها جهاز الهيمنة الذي يضم الكنيسة، المدارس والنقابات(١٠). وأكد أن المثقفين يلعبون دوراً أساسياً كوسطاء ويقومون بوظائف متذيّلة للمجموعة المسيطرة(١١).

أما توكفيل، الذي درس مسألة الديمقراطية بأمريكا، فقد أشار لتلك السلسلة اللامتناهية من الجمعيات والنوادي التي ينضم إليها المواطنون بكل عفوية، ورَبَطَ ضمان الحرية السياسية بالقوانين وبالعادات، أي الوضعية الأخلاقية والفكرية للشعب(١٢). ومن هنا، أهمية المدنية وأهمية المواطنة كمكانة قانونية، مجموعة أدوار اجتماعية ومجموعة من الصفات الأخلاقية(١٣)، وبالتالي، فإن المجتمع المدني يختلف عن المجتمع الكلّي. ويعتبر علماء السياسة أنه يتكوّن من: (١) الأحزاب السياسية؛ (٢) المواطن والمجموعات؛ (٣) القوى الهيكلية مثل الطبقات، والقوى الظرفية مثل المجموعات الضاغطة. وفي كل الحالات، يكوّن المجتمع المدني نتاجاً خصوصياً مرتبطاً بآليات اقتصادية وسياسية تتميّز بالحرية. هو، أساساً، فضاء مواطنة وحريات. ولقد أشار علي أومليل، إلى أن المجتمع المدني مرتبط بالديمقراطية. والديمقراطية تشترط تربية وتقاليد، ولكنها تشترط أيضاً النمو الاقتصادي والاجتماعي. كما أشار إلى أن ارتباط الدولة العربية بالمراكز الخارجية يمنعها من انجاز هذا النمو، الذي هو شرط أساسي لإيجاد مجتمع مدني حقيقي(١٤).

وهكذا يتضح أن استرجاع مقولة المجتمع المدني لإبراز تعددية المجتمع المحلي، يفرض اعتبار المعنى الدقيق للمقولة في علاقة وثيقة مع اطارها السياسي، حتى ولو سلمنا بخصوصية المجتمعات المدنية بحسب الاطار الزماني والمكاني.

وفي بحثنا، سنحاول تتبّع عملية بروز المجتمع المدني كفضاء حريات ومواطنة، في علاقة وطيدة مع تدخل المثقفين كوعي نقدي وشمولي. والبحث لا يخلو من صعوبات، ذلك

---

(٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Gallimard, 1940), p. 223.

(٩) Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris: Editions sociales, 1972), p. 72.

(١٠) Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Editions sociales, 1975), p. 573.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

(١٢) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* 7ème ed. (Paris: Gallimard, 1951), p. 289.

(١٣) J. Leca, «Questions sur la citoyenneté,» *Projet,* nos. 171-172 (juin - février 1983), pp. 113-114.

(١٤) علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، ١٩٨٥)، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

أنه يعالج تاريخ الحاضر. وهنا بالذات، يشكل غياب التباعد الزمني عائقاً ابستمولوجياً يفترض تجاوزه اتباع منهجية نقدية.

ثانياً: بناء الدولة وتكميم المجتمع (١٩٥٦ - ١٩٦٤)

شكّلت السنوات الأولى للاستقلال فضاء سياسياً، ولم تـوفر الفـرصة للمثقفين للتعبير عن آرائهم وخوض النقاشات الفكرية. ولهذا عـرفت هذه الفـترة فراغـاً ثقافيـاً صارخـاً. تمّ خلالها إنجاز فيلم واحد هو «جحا» (١٩٥٧). وكان انتاجـاً مشتركـاً[١٥]، ولم تنجز أي كتـابة مسرحيـة، كما أن الانتـاج الأدبي كان ضعيفـاً حيث تراجـع من ١٠ وحدات عـام ١٩٥٦ إلى صفر عام ١٩٥٩[١٦]، وهذا الفراغ الثقافي الذي يمكن أن يفسر بضرورة اعـطاء الأولويـة لبناء الدولة، كان موازياً لسياسة اقتصادية ليبراليـة انتهجتها الحكـومة الجـديدة منـذ الاستقلال إلى حرب الجلاء، دون تحقيق أساس مادي للاقتصاد الوطني[١٧]، مما سيجعلها تراجـع اختياراتهـا وتنتهج سياسة اقتصادية جديدة قائمة على مبدأ النمو المستقل، والتخطيط المبرمج من طـرف الدولة. لذلك تم التحالف مع المجموعة الاشتراكية الدستوريـة التي عزلت في مـرحلة أولى. وبـالفعل استلم الاشـتراكيـون مسؤوليـة التسيـير الاقتصـادي والاجتماعي، ابتـداء من عـام ١٩٦١، وأنجزت وثيقة «الآفاق العشرية للتنمية» التي شكلت امتداداً لـبرنامـج الاتحاد العـام التـونسي للشغل في مؤتمـره السادس المنعقـد في أيلول/ سبتمـبر ١٩٥٦، والتي كـانت بمثـابـة الأرضية الاقتصادية والايديولوجيـة لسياسـة الستينيات القـائمة عـلى التعاضـد، وعلى تـدخل الدولة.

وسوف تندرج البلاد نحو القضاء النهائي على التعددية السياسية، واختيار تجربة الحزب الواحد. وفعلاً، كان مؤتمر بنزرت (١٩٦٤) المحطة التاريخية التي شرّعت للأحادية الحزبية، ومكّنت الحزب الحرّ الدستوري من أن يصبح اشتراكياً دستورياً.

وفي الحقيقـة، لم يكن التكميم السياسي للمجتمـع التونسي عمـلاً فجائيـاً، بل خضـع لمنطق سياسي اتسم بالخلط بين الحزب والوطن. وبداية العمليـة كانت عـام ١٩٥٥، بمناسبـة الصراع العنيف الذي اندلع بين النزعة البـورقيبية والنـزعة اليـوسفية بخصـوص الاستقلال. ووجـد اليوسفيـون أنفسهم في صف المعارضـة السياسيـة للدولة، ممـا جعل حـركتهم تكتسي طابعاً خاصاً يكشف عن عمق «الأزمة أو الألم التونسي»[١٨].

ثم تأكّد الدور الطلائعي للدولـة وللحزب الحـاكم، وتمّت مطالبـة المجتمع بـأن يكون

---

(١٥) V. Bachy, *Cinéma de Tunisie, 1956-1977* (Tunis: S.T.D., 1978), p. 57 et la suite.

(١٦) J. Fontaine, *20 ans de litérature tunisienne* (Tunis: M.T.E. 1977), p. 143.

(١٧) Samir Amin, *L'Economie du Maghreb,* 2 vols., Grands documents; 24-25 (Paris: Minuit, 1966), vol. 1, p. 316.

(١٨) *Le Nouvel état aux prises avec le complot youssèfiste, 1956-1958,* textes réunis et commentés par M. Sayah (Tunis: Dar el-Amal, 1983), vol. 3, pp. 7-10.

«جسماً مرصوص البناء» لخوض معارك التحرير المتبقية. وهذه الرؤية لا تستقيم طبعاً في إطار وضع يتميّز بتعدد الرؤى، وبوجود الأفكار النقدية. لذلك لم توفر الدولة الجديدة الفرصة للمثقفين للتعبير عن تناقضات المجتمع والسياسة، واستوعبت قسماً كبيراً منهم كأطر إدارية لتسيير شؤون البلاد. وهذه الوضعية مشابهة ومختلفة في الوقت نفسه مع وضعية ايطاليا التي وصفها لنا غرامشي، حيث كان غياب المثقف يُفسّر باستيعابه من طرف الكنيسة. نحن هنا في بلد مسيّر من طرف دولة ناشئة كانت بحاجة إلى الكوادر، فجذبتهم بمختلف الوسائل. وكانت النتيجة المنطقية في إضعاف الحياة الفكرية والثقافية وتضخيم بيروقراطية الدولة.

ورغم هذه الوضعية الهيكلية، فإن بداية الستينيات شهدت محاولة أولى لبروز انتلجنسيا تونسية.

تمثّلت العملية في قيام مجموعتين ببعث تجربتين صحفيتين متميزتين. الأولى كانت باللغة الفرنسية ومن طرف مثقف معروف ضمن اليسار التونسي سليمان بن سليمان الذي كان دستورياً ثم أقصي. وترأس بعد الحرب العالمية الثانية اللجنة الوطنية للسلم. وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٠، صدر العدد الأول من جريدة منبر التقدم.

أما الثانية، فتمثّلت في التفاف مجموعة من الأساتذة الجامعيين، (المنجي الشملي، توفيق بكّار، صالح القرمادي، البشير التركي، عبد المجيد ذويب، الشاذلي الفيتوري، محمد اللعداني وعبد القادر المهيري) حول مشروع مجلة ثقافية شهرية تحمل اسم التجديد رأت النور خلال شهر شباط/ فبراير ١٩٦١.

وطرافة التجربتين ـ محاولة التقدميين المتجمعين حول «منبر التقدم» والتجديديين على مستوى الأدب والفكر حول «التجديد» ـ تكمن في محاولتهما الخروج من العزلة الثقافية التي كانت تعيشها النخبة، وسعيهما لتكوين مدارس نقدية تنطلق من تحاليل معمّقة للمسائل الثقافية والسياسية في تونس. فعلاً، كانت «منبر التقدم» تدعو لتوفير الديمقراطية[١٩] ولتوضيح مفهوم الوحدة الوطنية[٢٠] ولإعطاء مكانة للغة العربية[٢١] ولفضح التعتيم الاعلامي[٢٢].

ومن ناحية أخرى، رفعت مجلة «التجديد» شعار الجهاد في سبيل الديمقراطية الخلاّقة وحرية الفكر، كما دعت بإلحاح تكوين جماعة من المفكرين الأصليين في خدمة الشعب[٢٣]، ولقد ساندت هذه المجلة قضايا تحررية مثل الثورة الجزائرية، ودعت بقوة للتعريب بوصفه «الحل الأمثل للتخلص من الهيمنة الثقافية الأجنبية»[٢٤].

---

(١٩) منبر التقدم، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٦١)، ص ٥.
(٢٠) منبر التقدم، العدد ٣ (شباط/ فبراير ١٩٦١)، ص ٦.
(٢١) منبر التقدم، العدد ١١ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦١).
(٢٢) منبر التقدم، العدد ٢١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢)، ص ٥.
(٢٣) «كلمة العدد،» التجديد، العدد ١ (١٩٦١)، ص ٢.
(٢٤) التجديد، السنة ١، العدد ٧ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦١)، ص ١ و٦.

والملفت للانتباه هو أن مجلة «التجديد» خصصت عددها العاشر في سنتها الأولى (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٦١) لموضوع «دور رجل الفكر في تونس اليوم»، ونشرت مواقف تسعة عشر مثقفاً تونسياً، أجابوا على نص استفتائها الذي تضمن سؤالين:

(١) هل لرجل الفكر والأدب والفن دور في المجتمع بصفة عامة، وفي المجتمع التونسي بصفة خاصة، فإن كان، فما هو؟ وما هي غايته؟

(٢) ما هو دورك الشخصي، من حيث إنك مثقف؟

جاء هذا الاستفتاء بعد التأكيد على ملاحظة مهمة وخطيرة صدرت في العدد التاسع، وتعلقت بـ «ضعف الثقافة التونسية من حيث عدد المثقفين ومن حيث القيمة أيضاً. معنى ذلك أنها لا تُرضي كمّاً وكيفاً»(٢٥). وبخصوص الاستفتاء، لاحظت المجلة أن العديد ممن تلقوا النص لم يجيبوا عليه، وعلّقت قائلة «فلعل هذا الإغفال يدلّ على أن السؤال سابق لأوانه في بلادنا اليوم، أي أنه لم يتكوّن بعد في تونس اليوم كثير من المثقفين الذين يعتبرون أن لهم دوراً شخصياً ويصرّحون به»(٢٦).

على الرغم من ضعف المثقفين، فإن محاولتهم الأولى للبروز لاقت اعتراضات من طرف السلطة. فمجلة «التجديد» وجدت صعوبات عندما طرحت في عددها الرابع مسألة المثقفين والنقابة، فوقعت «تدخلات شخصية»(٢٧)، لإيقاف الطبع بمطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، واتجهت منذ ذلك التاريخ إلى المطبعة العصرية، وأخيراً لم تواصل الصدور طويلاً، فاندثرت كمجلة ثقافية فكرية مستقلة، حاولت أن تجمّع بعض المجددين، وأن تعبّر عن وجهة نظر المثقفين المستقلين المهتمين بشؤون الأدب والفكر. وعانت «منبر التقدم» من الصعوبات نفسها تقريباً، صعوبات مادية وسياسية، ووقع في النهاية تحجيرها مع جريدة الطليعة لسان الحزب الشيوعي التونسي، وذلك خلال شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٣. وكان حلول عام ١٩٦٤ اعلاناً عن نهاية (رسمية) للتعددية السياسية والفكرية. وهكذا سيضطر المثقفون للسكوت، حيث ان تكميم المجتمع أصبح اختياراً رسمياً، أملته ضرورة اقتصادية ـ سياسية: «الاشتراكية الدستورية». وقبل أن نخلص لأنماط المثقفين التي سادت خلال العشرية الأولى، علينا أن نشير إلى محاولة فكرية قام بها مثقف تونسي (الهاشمي البكوش) سنة ١٩٦٢ في فرنسا، وصدرت في كتاب جريء حول ايديولوجيا الاستقلال والدولة الجديدة(٢٨). وطرافة محاولة الهاشمي البكوش، تتمثّل في كونها عبارة عن نقد فكري للأوضاع السائدة في تونس، وبخاصة انتفاء الحريات. كما أنها كانت مطالبة بتعويض دولة القوة بدولة القانون. والملاحظ أننا لم نجد لهذا الكتاب صدى في صحف ومجلات تلك الفترة، وهو لا

---

(٢٥) التجديد، العدد ٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٦١)، ص ٢.

(٢٦) التجديد، العدد ١٠ (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٦١)، ص ٤.

(٢٧) التعبير من استعمال أسرة المجلة، التجديد، العددان ٥ ـ ٦ (حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٦١)، ص ٢.

(٢٨) Hachemi Baccouche, *Décolonisation: Grandeurs et servitudes de l'anticolonialisme* (Paris: Nouvelles éditions latires, 1962), p. 124.

يزال إلى يومنا هذا مجهولاً من طرف الأغلبية الساحقة من المثقفين التونسيين. كيف نفسّر هذا؟ هل أن عدم انضمام صاحبه للحركة الوطنية هو سبب هذه اللامبالاة؟ إن كان كذلك، فلماذا لم يقع دحض أطروحاته منطقياً؟ هل ان شهرته المحدودة وعدم توزيع كتابه بكثافة، هما اللذان يفسران عدم الاكتراث بمحتواه؟ تساؤلات تبقى قائمة، وتطرح بدورها سؤالاً خطيراً آخر: ما الذي يجعل مجتمعاً يعيش من دون فكر ومن دون سجال ثقافي مستمر؟ الغريب أن البكوش حاول الإجابة عن هذا السؤال، ورغم حججه التي كانت غير مقنعة بخصوص موقفه الشخصي(٢٩)، فإن هذا الأديب حاول طرح الاشكالية السياسية بارتباط مع الوضعية السائدة. وبدورنا، نتساءل هل ان غياب المجتمع المدني وضخامة المجتمع السياسي من ناحية، وضعف الوعي النقدي وانجذاب المثقف نحو السلطة من ناحية أخرى، لا يشكلان في العمق تفسيراً لهذه الوضعية القاصرة؟

وأخيراً، يمكننا أن نستخلص أن نموذج المثقف التونسي تأرجح، خلال العشرية الأولى من البناء الوطني، بين المثقف المستوعب وبين المثقف المدجّن. فإذا كان المثقف النقدي وجد نفسه مضطراً للسكوت والانسحاب (الوقتي) من الساحة الفكرية، فإن المثقف الرسمي وشبه الرسمي ـ سواء أكان دستورياً أم نقابياً ـ اندمج في ايديولوجيا الدولة، واقتنع بضرورة جمع الشمل وتعبئة كل القوى في إطار «وحدة قومية» من أجل انقاذ المجتمع التونسي من التخلف.

ثالثاً: السلطة الأحادية ونمو التناقضات (١٩٦٥ ـ ١٩٧٦)

بعد عشر سنوات من الاستقلال، ضمنت النخبة السياسية نجاح عملية بناء الدولة، وأرست الجسم السياسي الجديد على أسس الأمن والاستقرار. وبقي مطروحاً مشروع الاقلاع الاقتصادي، وهو ما ستحاول انجازه المجموعة الدستورية الاشتراكية النزعة، التي اختارت أن تسلك تونس، طوال الستينيات، منهج التعاضد والتسيير الاقتصادي من طرف الدولة. ولقد قاد هذه التجربة أحمد بن صالح، ذلك المثقف النقابي الراديكالي الذي كان، خلال فترة الحماية الأخيرة، يترأس جامعة الموظفين، والذي أصبح في ما بعد الأمين العام للاتحاد التونسي للشغل، قبل أن يتم ابعاده عن جهاز الحكم، ثم يتحمل مسؤوليات رسمية مهمة، حيث استلم تدريجياً «وزارة كبرى» تضم التخطيط والمالية والاقتصاد والتربية. وكانت السنوات الفاصلة بين ١٩٦٥ و١٩٦٩ بمثابة الحقبة الوطنية «الذهبية»، حيث بعثت بناء تحتياً، وتمكّنت السلطة السياسية من فرض سلطتها الكلية على المجتمع، وهمست كل ما هو «غير دولاني». واتسمت هذه الفترة أيضاً بغياب الثقافة السياسية النقدية، وبرواج الثقافة الرسمية. وإذا ما سلّمنا بأن تجربة الستينيات شكلت فعلاً تجربة اقتصادية طريفة وتجديدية، فلا بد أن نشير إلى أنها تزامنت مع السلطة الأحادية وغياب الاستشارة الشعبية، مما أدى إلى تزايد غضب عدة

(٢٩) L. Ourimi, «L'Image de la Tunisie dans l'œuvre de Hachemi Baccouche: Lecture de texte,» (Mémoire de maîtrise, université de Paris III, 1985), p. 229.

قطاعات، وبروز معارضة طلابية. ونعرف أن تجربة التعاضد مرّت بأزمة ١٩٦٩، التي حصلت إثر تململ طبقي مزدوج للفلاحين الفقراء وللبرجوازية[٣٠]، وهذا ما أدّى إلى إبعاد صاحب التجربة في أيلول/ سبتمبر، ومحاكمته مع تكوين حكومة جديدة انتهجت سياسة ليبرالية. وفشل تجربة التعاضد يعني قبل كل شيء، فشل المثقف الدستوري الراديكالي الذي اعتقد، في مرحلة معينة، أن هناك أولويات: أولوية النضال الوطني على حساب النضال الاجتماعي ـ زمن الحماية ـ ثم أولوية الوحدة الوطنية على حساب الديمقراطية ـ زمن الدولة الجديدة، وإجمالاً أولوية رسالة النخبة على حساب تعددية المجتمع.

بقدر ما كانت تجربة الستينيات غير تحررية تجاه الفكر النقدي، فإن المثقفين التونسيين وعوا خطورة محاكمة غير ديمقراطية للجناح الراديكالي في حزب الدستور، وطالبوا بتوفير حوار وطني عوض التصفية، كما نادوا بالاحتفاظ بالاختيار الاشتراكي والمؤسسات الدستورية، وأصدروا بهذه المناسبة، ما يمكن اعتباره، **أوّل بيان للمثقفين التونسيين خلال فترة الاستقلال**. علماً أن مجلة «التجديد» أصدرت في عددها الأول، وعلى مساحة ثلاث صفحات، موقف هيئة تحريرها تحت عنوان «بياننا» (ص ٤ ـ ٦) حددت فيه مهام المجلة كفكر «يبحث عن الحقيقة باستمرار، ويعبّر عن الثقافة العصرية العربية، ويساهم (هكذا) في تغذية الثقافة العربية والانسانية ثانياً...».

صحيح أن هذا البيان لا ينقصه الوضوح وعمق الرسالة الثقافية ـ الفكرية، لكنه ليس تعبوياً، ولا ينخرط مباشرة ضمن صراع سياسي، كما هو الشأن في قضايا الانتلجنسيا التي تتضافر فيها بالضرورة عوامل **الالتزام والتجمع والنضالية**[٣١]. ومن هنا يمكن ربما اعتبار عريضة ١٩٧٠ أول «بيان» للمثقفين، لأنها تحتوي، على الأقل، على بذور هذه العوامل. بالفعل، وقّع تسعة وأربعون مثقفاً مقيمون في تونس، عريضة سلموها للسلط، ونشرت بجريدة «لو موند» الفرنسية بتاريخ ١٠ ـ ١١ أيار/ مايو ١٩٧٠، وأكدوا على شعورهم بمسؤوليتهم كمثقفين، من واجبهم الإدلاء بموقفهم، في الوقت الذي يجد الرأي العام نفسه منشغلاً بالقرارات السياسية والاقتصادية الجديدة، كما أكدوا على تشبثهم بالمنحى الاشتراكي وبالمؤسسات الديمقراطية، وانتقدوا أيضاً أسلوب التغيير الذي يحافظ على الامتيازات، وأدانوا محاكمة بن صالح لأنها محاكمة سياسية، وطالبوا بحوار وطني وديمقراطي. مع إنه تجب الإشارة إلى طبيعة المثقفين الموقعين على العريضة: أغلبهم (٣١) جامعيون (أساتذة وباحثون)، ويأتي في المرتبة الثانية أصحاب المهن الحرة، (١٢) صيادلة وأطباء، ثم الفنانون التشكيليون (٣)، بينما لا نجد ضمنهم سوى أديب واحد (قصّاص) وسينمائي واحد أيضاً.

هذه العريضة لم تخلق تعبئة ـ نخبوية أو شعبية ـ ولم تؤثر في مجرى الأحداث. فلم

---

(٣٠) Jean Poncet, *La Tunisie à la recherche de son avenir: Indépendance ou néocolonialisme?*, Notre temps/ monde; 6 (Paris: Editions sociales, 1974), pp. 91-95.

(٣١) Ory et Sirinelli, *Les Intellectuels en France:De l'affaire Drafus à nos jours*, pp. 20-27.

تتراجع السلطة، وقضت المحكمة العليا يوم ٢٤ أيار/ مايو ١٩٧٠، بسجن أحمد بن صالح مدة عشرة أعوام مع الأشغال الشاقة.

نتساءل هل أراد الموقعون على العريضة، التخلص من عقدة الذنب المنجرّة عن مساندتهم (النقدية) لتجربة النمو المتناقض التي صاحبها الغضب الشعبي وتدعيم السلطة الأحادية؟ سؤال يطرح من جملة أسئلة أخرى. ومن ناحية أخرى، تمكّنت الدولة من تجاوز أزمة ١٩٦٩ بإعلان الرئيس بورقيبة يوم ٨ حزيران/ يونيو ١٩٧٠ عن نيته تحوير الدستور، وقراره بتشكيل لجنة عليا للحزب، شارك فيها المثقف الليبرالي أحمد المستيري الذي قدم استقالته سنة ١٩٦٨، احتجاجاً على تكثيف سياسة التعاضد.

أما على المستوى الاقتصادي، فتمّ تحرير الاقتصاد واعتماد المجهود الفردي. وفعلاً، عيّن الرئيس بورقيبة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠ وزيراً أول جديداً، وهو الهادي نويرة، وتم إقرار رسمي للسياسة الليبرالية، لأن مواصلة السياسة نفسها كانت تؤدي حتماً إلى تزايد الصعوبات الاقتصادية والغضب الشعبي، مما كان يستوجب تغييراً آخر لتركيبة النخبة السياسية(٣٢).

الفترة الانتقالية الفاصلة بين نهاية التعاضد وبداية السياسة الليبرالية، كانت فرصة لبروز مجال حرية نسبية تمثّلت في نقد السلطة الفردية وتسلط الحزب، ولكنها لم تعمر طويلاً، ورجعت الأمور إلى نصابها حين تمكّنت الدولة من تجاوز أزمتها واكتساب مشروعية ايديولوجية جديدة. ولئن امتازت الستينيات بغياب المثقف عن الساحتين الفكرية والسياسية - ونحن نتحدث دوماً عن المثقف النقدي - فإنها شهدت إصدار بيان من طرف مجموعة من المسرحيين (في ٣٠ آب/ اغسطس ١٩٦٦) الرافضين للمسرح «الشعبي المبتذل» ولمسرح علي بن عياد، والناقدين لتدخل الدولة في شؤون الفن الرابع (بعث لجنة التوجيه المسرحي تم سنة ١٩٦٣). هذا البيان عرف بـ «بيان الـ ١١» إشارة إلى عدد الموقّعين ومن ضمنهم: فرج شوشان، المنصب السويبي، توفيق الجبالي، يوسف الرقيق، عبد الله رواشد... وهذا البيان، الذي لم يكن له صدى كبير، حاول تجاوز حالة الركود التي كانت عليها الحركة المسرحية، وذلك بالاعتماد على تجارب فرنسية أساساً، لكنه بقي سجيناً للايديولوجيا الوطنية، وأتاح الفرصة في النهاية لبعض الموقّعين من أن يصبحوا كوادر في المؤسسة المسرحية التونسية(٣٣).

كما شهدت الستينيات بروز «حركة الطليعة الأدبية» بين ١٩٦٨ و١٩٧٣، تلك الحركة التي طرحت قضايا مهمة في مجالات القصة والشعر والنقد. ولكن هذه التجربة امتازت

---

(٣٢) Elbaki Hermassi, *Etat et société au Maghreb: Etude comparative* (Paris: Anthropos, 1975), p. 209.

(٣٣) M. Méjri, «La Nouvelle thématique dans le théâtre tunisien contemporain: Mutations socio-culturelles et activité théâtrale,» (Thèse de 3ème cycle, université de Paris IV, 1985), pp. 98-102.

بـ «غياب خط فكري واضح يحدّد الاتجاه العام للحركة»[٣٤]، وبمحدودية الإبداع الفني.

اضافة إلى هاتين المحاولتين، برزت حركة طلابية راديكالية ترفض أحادية السلطة، وهيمنتها على الاتحاد العام لطلبة تونس، وعلى بقية المنظمات والأحزاب. كما تطالب بالاشتراكية وبالديمقراطية على مستوى وطني. وهذه الحركة اعتمدت مجموعة مثقفين أصدروا مجلة «آفاق».

وعلى الرغم من أن هذه الحركة التي كانت مزرعة للفكر النقدي ـ أنتجت مثقفين بارزين، فإنه يصعب الحديث عن انتلجنسيا نظراً لمحدودية تأثيرهم الاجتماعي من ناحية، ولغياب المشروع السياسي والثقافي من ناحية أخرى. فيجدر بنا أن نتحدث عن مثقفين ذوي وعي نقدي، أرادوا تطوير مشروعية جديدة إزاء المشروعية الرسمية، اعتماداً على شعارات الحرية والاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي[٣٥].

أما الصحافة الإخبارية والفكرية، فإنها كانت ضعيفة، ولم تحمل مشروعاً فكرياً، على الرغم من أن بعضها كان جيّداً (مثل مجلة «اتصال» Contact)، وكان ظهور قانون الصحافة سنة ١٩٧٥، مناسبة لتقييد السلطة الرابعة بصفة واضحة. وفقدان حرية الصحافة وحرية الرأي، صاحبها نقص واضح على مستوى الانتاج الأدبي، كما يشير لذلك فونتين بالنسبة إلى الفترة الفاصلة بين ١٩٧٢ و١٩٧٦[٣٦]. كان الفراغ الثقافي هو السمة البارزة للحياة الفكرية خلال السبعينيات، إذ ضعف الانتاج الأدبي والفكري، وغابت الجرائد والمجلات الاخبارية والفكرية.

والملفت للنظر أن الكساد الفكري تزامن مع فرقعة كلية للمجتمع التونسي، حيث ازدادت نسبة السكان في المدن من جراء النمو الديمغرافي والنزوح الريفي، كما تضخمت الطبقة الوسطى وتطور وعي الطبقة العاملة، بفضل التحاق أعداد وافرة من الشباب المتعلّم بالمعامل والورشات الصناعية الجديدة.

وخلافاً للمجتمع الذي تنوّع وتجدد، لم يتطور النظام السياسي بل حافظ على طبيعته وعمّق أحاديته. وهذا ما لاحظه المعارضون، وبخاصة منهم الليبراليون المنشقون عن الحزب الدستوري منذ ١٩٧١. فأصدروا سنة ١٩٧٦ بياناً بمناسبة مضي ٢٠ عاماً على الاستقلال، انتقدوا فيه الحزب الحاكم كحزب عاجز عن تغيير نفسه، وطالبوا بتمكين المعارضة السياسية من حقها في التنظيم والتغيير[٣٧]. وهكذا، برزت تدريجياً مسألة الدستورية السياسية

---

(٣٤) أ. ح. العرف، «ماذا بقي من الطليعة الأدبية؟» الرأي، ١٥/٦/١٩٧٨.

(٣٥) T. Chagrouche, «Le Mouvement étudiant tunisien, 1961-1981: Naissance d'une intelligentsia,» (Mémoire de D.E.A., université de Paris VI, 1983), p. 60.

(٣٦) J. Fontaine, *Aspects de la littérature tunisienne, 1975-1983* (Tunis: R.A.S.M., 1985), p. 39.

(٣٧) *Le Monde*, 21-22/3/1976.

La Constitutionnalité في تناقض مع الأحادية[38]، وهي تطرح بدورها مسألة مدى توافق مشكلة تطور المؤسسات مع نمو المجتمع المدني، وبروز هيمنة جديدة متناقضة مع هيمنة المجتمع السياسي[39].

واجمالاً، يمكن القول إن المرحلة الممتدة بين ١٩٦٥ و١٩٧٦ اتسمت بابتعاد المثقفين عن السلطة (الأحادية)، كما شهدت بروز نمطين من المثقفين: **المثقف الليبرالي المعتدل، والمثقف الثوري الرافض**. وإذا كان الأول انشق عن الحزب الحاكم في بداية السبعينيات، فإن الثاني تدرب على النقاش والتعبئة داخل كليات الجامعة التونسية والجامعات الأجنبية وبخاصة منها الفرنسية. هذا المثقف الذي كان طالباً سوف يصبح موظفاً، ويجد كل الساحة السياسية محتكرة، ومن هنا كان تأزّم مسألة المثقفين في أواخر السبعينيات ومأزق السياسة الليبرالية (اقتصادياً) والتسلطية (سياسياً).

رابعاً: بروز المجتمع المدني وانكماش الدولة (١٩٧٧ - ١٩٨٦)

لا يمكن الاعتقاد بأن بروز المجتمع المدني في تونس المستقلّة كان عملية عفوية وفجائية، لأن ملامح المجتمع الجديد تمَ نحتها بفضل سياسة التعليم المنتهجة منذ ١٩٥٨، والصيرورة الدولانية المنجرّة عن الآفاق العشرية، إضافة لعملية الرسملة التي عرفتها تونس خلال السبعينيات وما صاحبها من تناقضات اجتماعية وثقافية.

والسياسة الليبرالية المنتهجة منذ ١٩٧٠، سمحت بالفعل من تحقيق النمو الاقتصادي المنشود ولكنها أدّت أيضاً إلى نمو واضح في الفوارق الاجتماعية والجهوية، ولئن سيطرت الحكمة على الحركة المطلبية بفضل مداخيل السياحة والنفط، فإن الأزمة الاقتصادية التي عرفها الغرب ابتداء من ١٩٧٤، استفحلت أيضاً بالبلاد التونسية نتيجة تدهور الميزان التجاري. ولذلك ارتفعت نسبة التداين، وتدهورت الطاقة الشرائية لضعفاء ومتوسطي الحال، بتناقض واضح مع عيش البذخ الذي كان عليه أصحاب الثروات السريعة الذين وجدوا ضالتهم في اطار الاقتصاد التابع[40]. هذه الوضعية الاقتصادية عجّلت ببروز أزمة اجتماعية، ظهرت في شكل اضرابات متواصلة، عمّقها غياب الحوار، مما أفرغ محتوى «الميثاق الاجتماعي» الصادر يوم ١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧.

وإلى جانب الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، انفجر الحقل السياسي، إذ أصبحت الحكومة محلّ انتقادات من داخل الحزب الحاكم ومن خارجه.

والتناقض بين الدستوريين، برز بين «نزعة صلبة» تدعو إلى مجابهة ضغوط العمال

---

(٣٨) M. Camau, *Pouvoirs et institutions au Maghreb* (Tunis: Cérès productions, 1978), p. 65.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤٠) Abou Tarak, «Tunisie: La Satellisation,» *Temps modernes,* no. 375 bis (1977).

بالقوة، و«نزعة المعتدلين» المكوّنة من مثقفين وكوادر عليا، تدعو للمصالحة والحوار السياسي. لكن هذه النزعة المتفتحة وجدت نفسها في مأزق، ولذلك استقالوا في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧.

ولقد لعبت الحركة النقابية دوراً ريادياً في نشأة المجتمع المدني، ذلك أن حجم الطبقة العاملة المتزايدة، أضيف لتجذير النقابات الأساسية (البنوك، النقل، التعليم...)، من طرف المثقفين الذين التجأوا إلى هذه الهياكل التي كانت محنّطة، بغية النشاط السياسي. ولذلك أصبح الاتحاد العام التونسي للشغل، معقلاً للرافضين وناطقاً باسم الغاضبين، وبالتالي فإنه أضحى مجالاً للوعي النقدي، وقطباً مهماً للمجتمع المدني الناشىء.

ولعبت جريدة «الشعب» لسان حال الاتحاد، دوراً مهماً في تنامي وعي العمال، بفضل احتوائها على توجه يطابق تطلعاتهم. والملاحظ أنها فتحت صفحاتها للمثقفين المستقلين والمعارضين، وتمكّنت من استقطاب أقلام بارعة لعلّ أهمها، الصحفي محمد قلبي، الذي تمكّن بفضل «حربوشة» أن ينقد السياسة الرسمية بأسلوب تهكّمي يجذب القراء.

أما الأحزاب السياسية فبقيت، نوعاً ما، هامشية، رغم استقطابها لعدد من المثقفين. لكن الملفت للانتباه هو تطعيم الكوادر العليا والمتوسطة لحركة ناشئة هي حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، التي برزت حول المجلس القومي للحريات ـ الذي بقي منذ قيامه في حزيران/ يونيو ١٩٧٧ دون رخصة قانونية.

شكّلت السبعينيات مجالاً فسيحاً لنمو «الدرجة الصفر من التزام المثقفين»[٤١] أي العرائض السياسية.

ولكن ظاهرة الجمعيات هي التي كانت محورية في بناء المجتمع المدني التونسي. بالفعل، وإضافة للجمعيات القديمة، مثل جمعية الصحافيين التونسيين، برزت جمعيات جديدة، أهمها رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان. ونشطت كلها في اتجاه الاستقلالية، وذلك لإحراز التمثيلية. حصلت رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان التي نشأت عام ١٩٧٦ على التأشيرة يوم ٧ أيار/ مايو ١٩٧٧، وهي تعدّ أول هيكل للدفاع عن حقوق المواطن في الوطن العربي. وبدأت نشاطها بتحسيس الرأي العام والسلط بقضايا انسانية وبخاصة قضية العفو التشريعي العام (البرقية الموجهة إلى رئيس الدولة في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٧)، كما أنها عقدت منابر علنية وعمومية، كان أولها مخصّصاً لمناقشة موضوع «الإيقاف التحفظي في تونس، واقعاً وقانوناً». والرابطة «جمعية مستقلة عن جميع الحكومات والأحزاب السياسية، ومن أهدافها الأساسية الدفاع عن حريات الانسان ـ الفردية منها والعامة ـ المنصوص عليها في الدستور الفرنسي وقوانين البلاد والاعلان العالمي لحقوق الانسان، كما أنها تدافع عن ضحايا الظلم والتعسف»[٤٢]. وسوف تحتفل

---

(٤١) Ory et Sirinelli, *Les Intellectuels en France: De l'affaire Drafus à nos jours*, p. 20.

(٤٢) انظر: رابطة الدفاع عن حقوق الانسان، مواثيق حقوق الانسان (تونس: مطبعة الاتحاد، ١٩٨٦)، ٤٨ ص.

الرابطة قريباً بميلادها العاشر، وهي لا تزال تلعب دوراً مهماً في التحسيس بمشكلة الحريات والديمقراطية.

وإلى جانب الرابطة، نشطت جمعية الصحافيين التونسيين، ونزعت بوضوح إلى الاستقلالية بعدما كانت تدور في فلك السلطة. ولقد عقدت يوم ١٤ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٧ جلسة عامة استثنائية، طالبت فيها بحرية الصحافة، وبتمسكها بالفصل الثامن من الدستور التونسي الذي يضمن حرية التفكير والرأي والصحافة.

ونشطت أيضاً جمعيات مهنية أخرى، مثل جمعية الأطباء، وجمعية المحامين الشبان، الذين طرحوا مشاكلهم وطالبوا السلطة عام ١٩٧٧ باحترام شرف المهنة. كما أن جمعية القضاة دخلت بدورها ميدان الاستقلالية، فعقدت خلال شهر نيسان/ ابريل ١٩٧٩، جلسة عامة، عبّرت فيها عن عدم موافقتها على الانضمام للمحاكم غير الدستورية، مثل محكمة أمن الدولة، وعدم رضاها عن تطبيق قوانين غير دستورية مثل قانون الجمعيات، وأنذرت بالإضراب. وهذا حدث مهم وخطير، لأن التململ وصل إلى أجهزة الدولة، بخاصة وأن القضاة سبق لهم أن قاطعوا افتتاح السنة القضائية ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨، بحضور الوزراء والسلك الدبلوماسي، وذلك احتجاجاً على «الإهانة التي تعرّضت لها سلطة دستورية مستقلة قائمة الذات»[٤٣].

ولقد واجهت الدولة كل هذه الحركات النقدية، التي لعب فيها المثقفون دوراً أساسياً ـ بالعنف (١٩٧٨) ثم بمحاولة التفتح (١٩٨١) بعد أحداث قفصة.

وستتواصل حركة الجمعيات بخاصة في بداية الثمانينيات، على الرغم من عدم الغاء قانون ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩. وسوف تبرز عدة جمعيات ثقافية وسياسية، لعلّ أبرزها من حيث انضمام المثقفين، جمعية «لقاءات مغربية» التي أنشأها أستاذ القانون محمد الشرفي في شهر آذار/ مارس ١٩٨١، والتي تضمّ نخبة من المثقفين المستقلين البارزين. ولكن هذه الجمعية ـ التي نظمت بعض اللقاءات، كالاحتفال بذكرى طنجة ـ تبدو وكأنها دون تأثير على القطاعات الحيوية، وعلى الشباب بالخصوص. وبالتالي، فإنها تكتسي صبغة نخبوية واضحة. وإلى جانب هذه الجمعيات، برز الوعي ببعث النوادي الفكرية، ولعل نادي المرأة الذي بعث بدار الثقافة الطاهر الحدّاد، يشكّل حدثاً مهماً، إذ يحتفل منذ عام ١٩٨٠ باليوم العالمي للمرأة (آذار/ مارس)، ويعالج قضايا حقوق المرأة بشكل طريف، على الرغم من نزعته «النسوانية» المجحفة أحياناً، واقتصاره على مجموعة محددة، ما يجعله يكتسي صبغة طائفة Secte، أكثر منه حركة جماهيرية. وهذا طبعاً لا ينفي تلك المسؤولية المتأتية من نظرة ثقافية طاغية بتونس، تفرض «تصوراً للذاتية تغيّب شخصية المرأة، كشرط لاستمرارية الأسرة والمجتمع بأسره»[٤٤]. كما وجدت أيضاً محاولات أخرى لبعث نوادٍ فكرية، لكنها لم تحظَ بعد

---

(٤٣) الرأي، ١٩٧٨/٣/٩.

(٤٤) Ch. Fauré, «Les Droits de l'homme, le transnational et la question des femmes,» *Peuples méditerranéens*, nos. 35-36 (avril - septembre 1986), p. 184.

بموافقة السلطة، ذلك إن نشأة الجمعيات تخضع لقانون ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩، الذي يعطي وزير الداخلية، السلطة لمنح التأشيرة التي من دونها لا يمكن للجمعية أن تنشط قانونياً. ولهذا السبب بالذات، بقيت جمعيات مهمة، مثل جمعية الدفاع عن المستهلك، وجمعية مقاومة الكحول والمخدرات، وفرع منظمة العفو الدولية... مجمّدة لعدم حصولها على الترخيص الرسمي. ورغم ذلك، فإن «بروز الجمعيات المستقلة في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، يعكس نوعاً من الاستيقاظ السياسي للانتلجنسيا الحضرية، والرفض من طرف المنشقين لحزب الدستور الجديد»(٤٥).

وبداية الثمانينيات، مكّنت أيضاً ثلاثة أحزاب سياسية من النشاط العلني، مع استمرار التضييقات الادارية والسياسية نتيجة عدم اقتناع الحزب الحاكم بضرورة ولوج اللعبة الديمقراطية، رغم التغييرات الحاصلة على مستوى العقليات والتركيبة الاجتماعية.

هذا ونشير، إلى جانب الجمعيات والأحزاب والنقابات، إلى الدور الذي لعبته الصحافة المستقلة، لتدعيم فضاء الحريات، وفي مقدمتها جريدة «الرأي»(٤٦) كتعبير سياسي للديمقراطيين. وإلى جانبها، نشير إلى المجلات الاعلامية (المغرب، حقائق...) والفكرية (الباحث، أطروحات، الشهرية، نساء...) ومساهمتها ابتداء من عام ١٩٨٠ في تشكيل رأي عام تونسي.

لكن كل هذا العمل ـ النقابي والحزبي والجمعياتي والصحفي ـ لم يكن يحمل مشروع مجتمع، ولم يصاحبه عمل ثقافي أو ايديولوجي عميق، ولم يقدر على استيعاب الشعب. وبالتالي، لم يفرز انتلجنسيا تونسية رغم تزايد أعداد المثقفين، ونمو وعيهم النقدي.

صحيح أن المثقفين أصبحوا أعضاء نشيطين وفاعلين في التحوّلات الاجتماعية ـ ويثبت ذلك مساهمتهم المكثفة في أحداث ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨ ـ لكنهم يجدون اليوم أنفسهم سجناء استراتيجيا الدولة والحكم، وسجناء لتبسيطاتهم النظرية، دون الحديث عن بروز معادلة جديدة تمثّلت في انتفاضة الشارع (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤). والشارع فضاء لم يقرأ له المثقفون حساباً في تفسيراتهم، وهو فضاء يصعب مراقبته من طرف الدولة. وانتفاضته أرغمت جهاز الحكم على الانكماش من جديد(٤٧) بعدما تمكّن من تجاوز أزمة (١٩٧٨ ـ ١٩٨٠). والبحث عن مشروعية جديدة بفضل التفتح السياسي (١٩٨١ ـ ١٩٨٣). أما الساحة الثقافية، فإنها لم تعرف تجديداً يذكر، إذا استثنينا بعض المحاولات الإبداعية «كالمسرح الجديد» و«مسرح المغرب العربي»، وإنجاز بعض الأفلام الجريئة مثل فيلم النوري بو زيد «ريح السدّ» (١٩٨٦)، الذي يعالج قضية تمزّق الفرد والعائلة

---

(٤٥) M.H. Ladjimi, «Méfaits d'une loi garde - fou,» *Jeune Afrique* (9 juillet 1986), p. 184.

(٤٦) الرأي، ١٩٧٧/١٢/٢٩.

(٤٧) الانكماش لا يعني تقلص الدولة على المستوى الجغرافي ـ الأمني، بل اعتمادها العنف لحلّ تناقضاتها، عوض استعمالها للأجهزة الايديولوجية وبناء اجماع سياسي يمكّنها من الاستمرارية والاستقرار.

التقليدية. وإذا استثنينا أيضاً بعض المحاولات لتكوين نـواد ومجلات فكـرية تؤسس للنقـاش العلمي . . . لكن لم تعرف تونس خلال العشرية المنصرمـة، تحوّلاً ثقـافياً جـوهريـاً، وليست هناك الآن بذور نشأة تيار أو تيارات ثقافيـة أو مدرسـة فكريـة. . . وحتى الكتابـان الصادران بباريس حول السياسة والمجتمع في تونس، جلبا اهتماماً محدوداً في الأوساط المثقفة(٤٨).

وضعف «الفكر السياسي» التونسي لا ينفي المكتسبات التي حصلت على مستوى البنيـة العقلية والثقافية، إذ أصبحت قطاعات عدة وبخاصة منها الشباب، غير مستعدة للتنـازل عن حقهـا في الشغل والتعليم وفي المشـاركة في الحيـاة السياسيـة. كما فـرضت المرأة وجـودهـا في ميادين اجتماعية عدة.

وإضافة إلى هذه المكاسب، حصل وعي سياسي بـأن نظام الحـزب الواحـد في تونس لم يعد ضرورياً، وذلك لفشل هذا النمط السياسي في تواصل ارتبـاطه بـالجماهـير(٤٩)، ومن هنا، كـان لا بد من ايجـاد صيغ أخـرى وتطويـر نظام «الحـرية المـراقبة» الـذي تعرفـه التشكيلات السياسية اليوم(٥٠).

وعلى مستوى مـوازٍ، تنامى عـدد المثقفين المستقلين(٥١) عن الحـزب الحاكم والأحـزاب المعارضة، لدرجة أن الحكومة أصبحت تحاورهم وبخاصة بعد أحداث الخبز. . . وربما يتسنى لهم أن يلعبوا في المستقبل القريب دور الوساطة السياسية، خـاصة وأنـه أصبح اليـوم واضحاً أنه يصعب حكم المجتمع التونسي دون استشارة شعبية واسعة، وأن المثقفين هم ربما مهيـأون أكثر من غيرهم ـ نظراً لعقلانيتهم المتميّزة ـ لتأدية دور الوساطة. وأصبح واضحاً أن المجتمـع المدني واقع ملموس، على الرغم من هشاشتـه المتأتيـة عن وضع تـاريخي ـ ثقافي، وعن واقـع سياسي يجعله في حالة دفاع نظراً لاتساعية حقل الدولة.

الأكيد هو أن الثمانينيات تطرح، وبحدة، مسألة الثقـافة والفكـر في علاقـة جديـدة مع السياسة والمجتمع. ويبدو أنه ليس هناك اليوم محاولة من طرف المثقفين لرسم أدوار متميـزة، وللبحث عن صيـغ جديـدة لسد الفـراغ الذي نجم عن «مـوت الايديـولوجيـة الوطنيـة» (هـالـة الباجي). بخاصة وإن تونس تشهد حالياً تحوّلات جديدة، تتمثّـل أساسـاً في ظهور «تـطلعات لمجتمع مدني في حـالة تكـوين، رفض بعض السياسـات وأمل مشروع جـديد للدولـة»(٥٢). وذلك عـلى أثر

(٤٨) M. Toumi, *Tunisie: Pouvoirs et luttes* (Paris: Le Sycomore, 1978), et H. Béji. *Désenchantement national: Essai sur la décolonisation* (Paris: Maspéro, 1982).

(٤٩) محمد مواعدة، «نظام الحـزب الواحـد: الواقـع والنتائـج،» الوحـدة، العدد ١٢ (أيلول/ سبتمـبر ١٩٨٥)، ص ٦٥.

(٥٠) A. Amor, «Constitution et pluralisme en Tunisie: Le Cas du pluripartisme,» (Texte ronéo, 1985), p. 15.

(٥١) الاستقلالية السياسية ليست ظاهرة جديدة في تونس حيث إن أول الانتخابـات التشريعية (١٩٥٦) شهدت ترشح قائمة للمستقلين كما هو الحال في انتخابات عام ١٩٨٦. والمستقلون لهم نزعات سياسية متفرقة، وأخيراً، برزت ضمنهم نزعة تدعو إلى تكوين مجموعة سياسية ذات تأثير على الساحة الوطنية.

(٥٢) Elbaki Hermassi, «Le Nouvel état et les résistances de la société civile,» *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1983), p. 421.

تلاشي التصورات القديمة مع ما صاحبها من تناقضات وقطيعة بين الطلبات والامكانات.

ولهذه الأسباب، نجد أن نمط مثقف الثمانينيات، يحوم حول البحث عن الدور المستقبلي لدرجة الحيرة والتردّد، وأحياناً الانسحاب من مجال الخطاب أو الفعل. المثقف المتردّد والمثقف المستقيل، هما ميزتا الوعي النقدي التونسي الجديد، في حين أن المجتمع المدني لا يزال هشاً، كما لا تزال المواطنة سلبية[٥٣]. فهل ينطلق كل من الوعي والمدنية نحو مرحلة تدعيم المكاسب، أم هل سيتراجع المدّ الديمقراطي وتطغى التسلطية؟

خاتمة

المسح السوسيو ـ تاريخي الذي حاولنا القيام به لثلاثة عقود، امتدت من الاستقلال (١٩٥٦) إلى يومنا هذا (١٩٨٧)، وتزامنت مع ثلاث مراحل سياسية تنموية مختلفة، هذا المسح يبيّن لنا[٥٤] أن مأزق المثقفين التونسيين الجدد، مرتبط بأزمة الحرية (غياب أو ضعف المجتمع المدني) وبأزمة الابداع والانتاج (ضعف الوعي النقدي).

والمسألة تزداد تعقداً، عندما نلاحظ أنه لا توجد حالياً ـ رغم بعض المؤشرات الايجابية والمحدودة ـ قضية واضحة يناضل من أجلها المثقفون، ويعبئون بواسطتها المجتمع، وبالتالي يبدو أننا نعيش اليوم وضعية تاريخية ثقافية تتميّز بغياب الانتلجنسيا، وبغياب الوعي النقدي الفعّال والمستمر. ومن هنا تطرح التساؤلات: هل تستمر استقالة أهل الفكر والقلم، أم هل ستعرف تونس نهضة ثقافية تقطع مع الركود؟ هل يسعى المثقفون لتجاوز المأزق وانقاذ المجتمع المدني من التلاشي؟ وهل يستقل الفكر ـ كمجال ابداع ـ عن السياسة كسلطة؟

---

(٥٣) M. Camau, «L'Etat tunisien de la tutelle au désengagement: Portée et limites d'une trajectoire,» *Maghreb - Machrek*, no. 103 (1 juin 1984), p. 23.

(٥٤) بما أن سوسيولوجيا المثقفين هي غالباً ما تكون سوسيولوجيا الآخرين، فلا بد أن تنزع نحو الكتابة الوثائقية والتحليلية، وتبتعد عن الخطابية الثقافية، إذا ما أرادت أن تكتسي طابعاً علمياً. وهذا لا يعني طبعاً أن مشروع سوسيولوجية المثقفين يندرج ضمن إطار الموضوعية العلمية المطلقة، خاصة أن الباحث الذي يتحدّث عن المثقفين هو نفسه مثقف ينتمي لحقل منتجي الأفكار. ومن هنا. هو بالضرورة في علاقة صراع ـ اندماجية/نقدية ـ مع السلطة السياسية والثقافية. وإذا كان نقد السياسة يمر بنقد المجتمع وبنقد الفكر، فلا بد من رفع الطقوسية عن المثقفين (فوجير ولاس) كشرط أساسي لإنجاز تقدم على مستوى سوسيولوجية المثقفين.

الفصل الحادي والعشرون

ثقافة الوحدة الوطنية في المجتمع المتنوّع: الحالة اللبنانية (*)

أنطوان نصري مسرّة (**)

ما العمل كي لا يعيد التاريخ نفسه في لبنان، بشكل حروب داخلية، أو حروب خارجية يجري لبننتها بدافع الاستقواء بين الطوائف والفئات وتحويلها إلى صراعات داخلية؟ كل المجتمعات المتنوّعة البنية عرفت في تاريخها حروباً داخلية. بعض المجتمعات تعلمت من التاريخ فأصبح شبه مستحيل، بالنسبة إليها، العودة إلى نزاع داخلي، إدراكاً منها أن كلفته باهظة، ونتائجه غير مضمونة، وإن كانت مضمونة فالمنافع ضئيلة نسبة إلى الخسائر. لقد أحدثت الحروب الداخلية المتكررة في هذه المجتمعات صدمة نفسية في الذاكرة الجماعية تتناقلها الأجيال بواسطة التاريخ وقراءتها له. أما بلدان أخرى، فإنها تعيد التجربة في الاستقواء الداخلي فكراً وممارسة، ولا ذاكرة لها في حساب الكلفة والمنافع. إذا توصلت سويسرا وبلجيكا ويوغوسلافيا إلى سلم أهلي دائم، فذلك يعود إلى ذاكرتها الجماعية المتناقلة بين الأجيال. أما في السودان، فيبدو أن الحرب الأهلية التي دامت ١٧ سنة وانتهت باتفاقية أديس ابابا في ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٧٢ لم تترك أثراً نفسياً جماعياً في عبثيتها، إذ عادت الحرب الأهلية لتنتهي ربما باتفاقية قد لا تختلف كثيراً عن اتفاقية اديس أبابا.

إن الجيل اللبناني الذي عاش عام ١٩٥٨ يختلف عن الجيل الذي لم يعرف هذه الأزمة. أما أحداث عام ١٨٦٠ فإنها راسخة في العقول، بمسؤوليها وقاتليها ومقتوليها، لا في كلفتها بالنسبة إلى الجميع. لا شك أن الإنسان لا يتعلّم إلا من التاريخ بالرغم من كلفة التجربة، لكنه يمكن توظيف الذاكرة كرادع ضد مغامرات جماعية جديدة لا تأخذ بالاعتبار حساب الكلفة والمنافع.

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠١ (تموز/ يوليو ١٩٨٧)، ص ١٢٥ - ١٤٣.

(**) أستاذ في كلية الاعلام والتوثيق وفي كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية - الجامعة اللبنانية.

لا يجدي بعد اليوم الاكتفاء بالتعميات حول العيش المشترك، لأن ثبات السلم الأهلي الدائم مرتبط بالذاكرة الجماعية وبنائها. يجب تالياً اعتماد سبل المعالجة في مختلف العلوم الانسانية وترجمة هذه الدراسات في الحياة العامة. إن ارادة توطيد نظام سياسي لا يولّد عنفاً بعد كل جيل، هو نموذج للمقاربة الشكلية، إذ إن العنف يتخطّى الشؤون الدستورية وهو يرتبط بالعوامل الخمسة التالية:

١ ـ المداخلات الخارجية والقدرة الداخلية على ضبطها.

٢ ـ فعالية النظام الذي إن لم يحقق مطالب المواطنين، زادت الضغوط الداخلية عليه، وافتقر إلى الدعم لاتخاذ التدابير والقرارات.

٣ ـ شرعية النظام، أي قبوله في الإدراك الجماعي في ركائزه وأسسه العامة.

٤ ـ توافر مؤسسات تنظّم فصل السلطات، ولملمة المصالح، واحتواء النزاعات، بدلاً من الاحتكام إلى الشارع.

٥ ـ الثقافة السياسية السائدة والتقاليد التاريخية التي تميل إلى معالجة النزاعات باللجوء إلى العنف، أو بالتسوية التفاوضية.

يمكن تالياً الجزم أن أي نظام، فدرالي أو كونفدرالي، مركزي أو لامركزي، تقسيمي، ميثاقي أو غير ميثاقي، لا يحمي المجتمع من العنف، من هنا البحث في بناء ثقافة سياسية تعالج جذور ذاكرة اللبنانيين الجماعية وإدراكهم وسلوكهم السياسي. يشمل إطار التنشئة المدنية من أجل السلم الأهلي الدائم في لبنان، بناء الذاكرة الجماعية وتوجيه علم النفس من الدراسات السيكولوجية الفردية إلى شؤون الحياة العامة، لتنشئة المواطن في دولة منظمة وصياغة فلسفة متجددة للنظام السياسي اللبناني.

في الساحة العامة في غويبانيا (Goîania) عاصمة مقاطعة غويياس (Goias) في الوسط الغربي من البرازيل، حيث شيّدت شمالاً العاصمة الكبرى برازيليا، ينتصب تمثال تذكاري لبناء المدينة منذ حوالى نصف قرن. يمثل النصب ثلاثة رجال من البرونز يرفعون معاً حجراً ضخماً. وحيث انه لا يتميّز الثلاثة بثياب خاصة، يقتضي الاقتراب من النصب للملاحظة أن الثلاثة هم هندي وأسود وأبيض. لا شك أنه يوجد نصب أخرى مماثلة في كل أنحاء البرازيل. تعبّر هذه النصب عن قناعة عامة يتناقلها ملاكو الأراضي وترسخها كتب التاريخ والثقافة المتداولة، ومفادها أن بناء البرازيل يعود إلى تضامن ثلاثة أعراق: الهنود أو السكان الأصليين، والسود القادمين من افريقيا، والبيض القادمين من البرتغال بدءاً من سنة ١٥٠٠. في اسبانيا يخلد الاسبان ذكرى الحرب الأهلية، ولكن دون مهرجانات انتصارية بل بحزن وتوبة. في يوغوسلافيا يتذكر اليوغوسلافيون من مختلف القوميات نزاعاتهم الداخلية، وقد شيّدوا في بعض الأماكن نصباً تعبّر عن انهماكهم في الاقتتال الداخلي، وعن التعاون والتضامن كسبيل وحيد للخلاص. أما في ايرلندا الشمالية، فتجري كل عام مهرجانات دامية لتخليد ذكرى انتصار غليوم دورانج على مواطنين ايرلنديين، والشعب لم يتعظ بعد من انتصارات

الماضي المفخخة، فيعيد الذكرى انتقاماً وتحدياً وتغذية لمزيد من الانقسام، كالزوجين اللذين يستمران في سرد أخبار مغامراتهما السابقة التي يستحيل عليهما احياؤها ويخسران الحاضر والمستقبل. إن لبنان المستقبل بحاجة إلى زرع نصب تذكارية في مختلف أنحاء البلاد تعبّر عن التمسك بالاستقلال والدفاع عنه والشهادة له، لا بالانتصارية والمهرجانات، بل بالتوبة القومية.

ليس من المبالغة القول إن من أسباب الحروب في لبنان تعليم تاريخ لبنان. من يزوّر التاريخ ينقلب التزوير عليه. لا يمكن بناء وطن في ادراك الناس، دون تاريخ من التوافق الذي يؤدي إلى الاستقرار، ومن النزاعات التي لا تتوقف إلا بالعودة إلى التوافق.

ليست الحرب الداخلية في المجتمع المتنوع إلا خشبة الخلاص الأنانية والمؤقتة والمفخخة لكل طائفة. فقضية الوحدة هي تالياً في صلب التاريخ، لا كمسلّمات، أو كمعطى، بل كتحدٍ دائم ونتيجة تجربة مستمرة وصراع داخلي، لا كحل ثابت يمكن الاستفادة منه دون جهد. يتطلب السلم الأهلي الدائم، أو الوعي الوطني، أو التوبة القومية، يقظة دائمة وعملاً مستمراً، لأن العنف هو من صلب التاريخ، وكذلك السعي إلى تخطيه أو حصر كلفته. إن الاستقرار في المجتمع المتنوع هو وليد الارادة الحازمة لتخطي منطق الحقد، والدبلوماسية تسعى إلى اقفال أبواب الحرب. ليست السياسة حلاً للخلافات بل احتواء لها وضبطاً في متطلبات أسمى. لا يتوافر أبداً ضمان النجاح، لأن التاريخ مزيج من الفشل والنجاح تجاه عنف بنيوي في المجتمع. كل الأنظمة السياسية معرضة لتهديد في استقرارها. إنه من العبثية الحكم عليها بجردات محاسبية للأزمات والثورات والحروب التي تجابهها. فالسلطة فيها، إن لعبت دور المهدىء، فهي ليست استسلامية لأنه يقتضي أن تبقى فوق الصراعات الفئوية وأقوى منها، لا أن تكون أداة فاعلة من فاعلي الصراع. لا يمكن تالياً تخطي موضوع الحروب الداخلية إلا في البحث الهادىء حول نشوء مشاريع مختلف الأنظمة التي جابهتها. كل قوى النزاع والحروب الداخلية التي لا تبالي بوحدة وطنية في إطار التنوّع والتي تسعى إليها غالبية اللبنانيين، تبدو وكأن لا مشروع سياسياً لها قابلاً للإعلان، وحتى لتعبئة الناس من أجل تنفيذه، بينما تبرز الشرعية كقوة وحيدة قادرة على تخطي المنازعات.

أولاً: الذاكرة الجماعية أو التوبة القومية

هل تستمر كتب تاريخ لبنان المدرسي بتصريفها فعل «قتل» على كل الموازين، وتعليم تاريخ جبل لبنان لا تاريخ كل لبنان، فلا يكتسب اللبنانيون إدراكاً في العمق لجغرافية لبنان، ولترابط المناطق بعضها ببعض عبر التاريخ، ولكيفية بناء لبنان القومي لا بـ «الحديد والنار» بل بالتوافق؟

إن التاريخ في المجتمع المتنوّع مادة سياسية، ولذا كانت مادة التاريخ عنصر خلاف تتوقف عنده الأبحاث في التغيير. لكن يمكن تخطي التباينات، برغم أهميتها، من أجل تحديد المقاييس الدنيا والجامعة ذات الطابع التاريخي والمنهجي لكتابة تاريخ لبنان المدرسي وتعليمه.

ماذا تعني هذه العبارة في البيان الوزاري للحكومة في ٣١ أيار/ مايو ١٩٨٤: «تطوير البرامج التربوية بما يرسخ الوحدة الوطنية وشخصية لبنان المميزة وهويته وتضع الحكومة برنامجاً لتحقق كل ذلك.»؟ يمكن ولا شك ترداد شعارات ايديولوجية بحسب تصنيفات أصبحت مبتذلة لعدم البحث في محتواها. لكن وضع «برنامج» وتطبيقه، كما جاء في البيان الوزاري، يفترضان مقاييس تستند إلى العلوم التربوية والسياسية، خصوصاً في الثقافة المدنية ووسائل نقلها في المجتمع المتنوّع الذي يسعى إلى تنمية وحدته. إن حصر تنمية هذه الوحدة في البنى الفوقية، دون التطرّق إلى جذور الثقافة السائدة في الذاكرة الجماعية، لا يحقق استقرار النظام السياسي.

التاريخ مادة سياسية في المجتمع المتنوّع، تختلف في شأنه الفئات وتسعى إلى قراءته وتعليمه، كوسيلة لاستمرار خصائصها، وانتقال ثقافتها الفرعية. يمكن اعتماد منهجية قسرية تفرض توجهاً معيناً لبرامج التاريخ المدرسي، أو عدم التدخل بتاتاً في انتظار اتفاق شامل دائماً يؤجل لاستحالته، أو تحديد حدٍ أدنى جامع من المقاييس والأسس مع ترك الحرية في مجالات فرعية خاصة.

التوازن الطائفي والتجاري

إن المقياس الأدنى والجامع اليوم هو شكلي وتجاري محض، ويقضي بضم مؤلف مسيحي أو مسلم، دون أن يشارك أحياناً في التأليف، على غلاف الكتاب لتسهيل توزيعه في كل المدارس، أو في أفضل الحالات تطبق قاعدة النسبية الطائفية بتعيين لجنة تأليف متوازنة طائفياً. لكن القاعدة التجارية والقاعدة التوازنية لا تضمنان تأليف كتب تاريخ مدرسية جامعة، إذا لم تحدّد في البدء ما هي المقاييس في المنهج والجوهر.

أما التيار الذي يريد أن يوحد بواسطة كتاب موحد بغية الانصهار القومي، فإن التجربة اللبنانية والأبحاث التربوية المقارنة في المجتمع المتنوع تظهر أن هذا التوجه تعترضه عوائق، وهو يؤدي إلى ردات فعل نفسية تزيد من انقسام المجتمع. تؤول تجارب اللجان الرسمية لوضع برامج التاريخ المدرسي، وكذلك التجارب المقارنة في المجتمعات الشبيهة بلبنان، إلى اعتماد مقاييس الحد الأدنى والجامعة ذات الطابع المنهجي والتاريخي، بدلاً من البحث في اتفاق شامل على أسس عقائدية[1] وبدلاً من توقف مشاريع تغيير البرامج على عتبة التاريخ، حيث تظهر التناقضات والخلافات. ما هي مقاييس الحد الأدنى والجامعة لكتابة تاريخ لبنان المدرسي وتعليمه؟ نحدد هنا عشرة مقاييس، هي حد أدنى وجامع، أي تلتف

---

(١) Theodor Hanf, «Education and Consociational Conflict Regulation in Plural Societies,» in: F. Van Zyl Slabert and Jeff Opland, eds., *South Africa: Dilemmas of Evolutionary Change* (Grahamstown: Rodes University, Institute of Social and Economic Research, 1980), pp. 224-248, and «Education in Culturally Segmented States: Issues, Policies, Perspectives,» in: *Zeitschrift für Erziehungs und Sozialwissenschaftliche Forschung,* with contribution of Theodor Hanf [et al.] (Jahrgang, 1984), heft 2, pp. 239-299.

حولها كل العائلات الروحية، لكتابة تاريخ لبنان المدرسي.

أ ـ **تاريخ كل لبنان لا تاريخ جزء من جبل لبنان فقط**. تُعلم كتب التاريخ المدرسي تاريخ جزء من محافظة واحدة من المحافظات الخمس هي محافظة جبل لبنان، لذا ليس في ذاكرة اللبناني الجماعية أي أثر لتاريخ الشمال والجنوب والبقاع وبيروت. لا شك أن جبل لبنان هو محور ومركز، لكن كل البلدان تنطلق من الجغرافية الحالية لتعليم المواطنين تاريخ هذه الجغرافية، وإلّا تعلم المواطنون في أي بلد تواريخ مجزأة لجغرافيات مجزأة. إن جهل أبناء الجنوب والشمال والبقاع وبيروت تاريخ هذه المناطق، وتطور ارتباطها المعيشي والسياسي والاقتصادي مع جبل لبنان، يخلق شعوراً بالغربة بالنسبة إلى تاريخ لبنان. إن حصر تاريخ لبنان في جزء من «الجبل» لا يولّد إدراكاً بالانتماء إلى لبنان الكل وبالتضامن بين المناطق، أي إدراكاً نفسياً لكل مساحة لبنان.

إن فقدان الادراك بالانتماء إلى الكل وبالتضامن يعود إلى فقدان الرابط التاريخي في الذاكرة الجماعية بالنسبة إلى مناطق تبدو غريبة عن «لبنان» أي الجبل، أو ألصقت بلبنان «الأصل» بشكل اصطناعي، يتمظهر ذلك في عدم شعور المواطنين بآلام الجنوب وعدم شعور مواطني المناطق بما تعانيه بيروت وعدم شعور أهالي بيروت بما تعانيه طرابلس... إن إدراك اللبناني لبنان ادراك مجزأ. حتى عندما يهتم اللبناني بأبناء طائفته، فلا ينظر إلى طائفته كما هي منتشرة في كل لبنان، بل ينظر إلى طائفته في منطقته أو حتى الحي الذي يقطنه. إن الإدراك النفسي لمساحة الـ ١٠٤٥٢ كم٢ هو ادراك مفقود، مما يؤدي إلى انزواءٍ في ولاء فئوي ومناطقي، لأن اللبناني يتعلّم تاريخاً جزئياً. يجب الانطلاق من مساحة لبنان الحالية، والجمع بين تعليم تاريخ لبنان العام وتاريخ المناطق، خصوصاً في علاقاتها المتبادلة في التاريخ. لقد أهمل في الماضي التاريخ المحلي في لبنان، لكنه منذ بضع سنوات بدأ مؤرخون لبنانيون بالاهتمام بالتواريخ المحلية، مما يزيل بعض الصعوبات السابقة في بناء إدراك شمولي، لتاريخ لبنان.

ب ـ **تاريخ لبنان هو تاريخ عائلاته الروحية وعلاقاتها المتبادلة**. لأسباب عقائدية لا علاقة لها بالتاريخ ومنهجيته، نبذت كتب التاريخ المدرسية ما له علاقة بالطوائف وتكوينها وتطورها وتعايشها، على أساس أن هذا الواقع منافٍ للوحدة الوطنية. لقد اعتبر من المسلّمات أن الإقرار بواقع تاريخي يؤدي إلى تكريسه وتجميده، بينما النظرية النفسانية، خصوصاً عند فرويد، تثبت أن عدم الإقرار هذا، المناقض لما يعيشه المواطن، ينمّي الكبت والرفض والتناقض في اللاوعي الذي ما يلبث أن يظهر بقوة أكبر في الإدراك الواعي. إن تجاهل واقع حياتي لا يؤدي إلى تخطيه، بل إلى تعميقه في الذاكرة الجماعية بشكل انفعالي، لأنه يفتقر إلى البعد التاريخي وإلى المواجهة العقلانية. بسبب تجاهل الطوائف في تاريخ لبنان المدرسي، تنمو في اللاوعي اللبناني تواريخ طائفية وهمية غايتها التعبئة النفسية، بينما الوصف التاريخي الموضوعي يجرّد العقائديات التاريخية الطائفية من تأثيرها، ويساعد على الإقرار بشرعية العائلات الروحية من النواحي الدينية والثقافية. تحمي مواجهة الواقع التاريخي المجتمع من

المغامرات في «هندسة الشعوب»، حسب تعبير اسرائيلي بشأن لبنان[٢]، الذي يتنافى مع واقع الطوائف الجغرافي وتعايشها الذي يجهله اللبنانيون في إدراكهم النفسي.

ج - **دراسة النزاعات الطائفية من ناحية الكلفة والمنافع.** ليس المطلوب تحوير التاريخ من أجل التوجيه، بل عرض النزاعات الداخلية بين الطوائف (Inter - confessionnels) وداخل الطوائف (Intra - confessionnels) في شموليتها، لا حصرها في تصريف فعل «قتل» على كل الموازين. تستعرض كتب التاريخ المدرسي المتداولة النزاعات في منظار دبلوماسي وعسكري، وفي نتائجها السياسية. إن المطلوب في بلد متنوع المذاهب، عرف حروباً داخلية في تاريخه، هو عرض الاستقواء الداخلي بين الطوائف والمذاهب من ناحية الكلفة والمنافع. دون إدراك جماعي واضح لكلفة ومنافع النزاعات الداخلية خلال أكثر من خمسة قرون، لن يتعظ اللبناني من تاريخه. إن أكثر من خمسة قرون من العلاقات الطوائفية في لبنان واثنتي عشرة سنة من حروب الخارج والداخل منذ ١٩٧٥ لم تنم الادراك النفسي. إن اللجوء إلى العنف هو باهظ الكلفة، ونتائجه غير مضمونة، وإن كانت مضمونة، فهي باهظة نسبة إلى المنافع. بعد كل أزمة، كانت تؤلف لجنة لحساب الأضرار. إن مبادىء: عفا الله عما مضى، ولا غالب ولا مغلوب، والعنف لا يحل شيئاً في لبنان، وكلنا مغلوبون... هي شعارات لم ينقلها التاريخ إلى ادراك اللبنانيين بالرغم من استمرارية التجارب. ما يهم في عرض الأزمات في تاريخ لبنان المدرسي ليس التعمق في الأسباب الدبلوماسية، التي تدرّس في الجامعات، بل حساب الكلفة والمنافع، وإلا لا يحمي أي نظام المجتمع من عودة تجربة الاستقواء التي أثبت التاريخ كلفتها.

إن الغراميات والصداقات لكل كانتون في سويسرا، وكل مقاطعة في البلاد المنخفضة، أو يوغوسلافيا مع الجار القريب والبعيد، هي من الماضي الأليم تسرد تاريخياً، لا للتخوين المتبادل، بل لمآسيها وكلفتها على العشاق القصيري النظر. يهم لبنان الاطلاع على كلفة حروب الغير في لبنان وكلفة وغراميات الماضي مع الجيران، وذلك بالمعنى التجاري والمصلحي لكيان لبنان واستقلاله وحريته ومصالح أبنائه الحياتية ومحيطه ودوره. إنها مقاربة تساعد على بناء ذاكرة جماعية تنسجم مع السياق التاريخي اللبناني، وتشكل رادعاً ضد تكرار النزاعات الداخلية، أو لبننة النزاعات الخارجية. إنها مقاربة للحروب في لبنان كمحاسبين وخبراء محاسبة يقومون بجردة لحساب الدائن والمدين وللكلفة والمنافع.

أليس للنزعة التجارية أو المصلحية دور في تحقيق السلم الأهلي الدائم وإرساء البناء القومي؟ لم توظف هذه النزعة حتى الآن في التنشئة ووسائل الاعلام. إن بناء الهوية في

---

(٢) موشي شامير، «يوجد حل: تقسيم لبنان،» السفير، ١٩٨٣/١٠/٢٤، نقلاً عن: معاريف (اسرائيل). ويتحدّث موشي آرنز عن «هندسة اسرائيلية للبنان» في: *Wall Street Journal,* 11/6/1982.
وحول النظرة الاسرائيلية إلى لبنان، انظر:

Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon* (London: Croom Helm, 1985), and «Politics and Violence in Lebanon,» *Jerusalem Quarterly,* no. 25 (1982), p. 26.

المجتمع المتنوّع على أسس براغماتية ملازم لبناء الأوطان التي نسجتها الآلام والمنجزات المشتركة. يستحسن تالياً حصر البحث في الأسباب والمسببين، والتركيز على الكلفة، فيما يهم الناس في حرياتهم وعيشهم المستقل واليومي من سكن وأرزاق ومستوى معيشة وأسعار ومجالات عمل وتنقلات ومستقبل. باستثناء التمسك بالحريات الدينية والسياسية والاستقلال، التي يحق الدفاع عنها مهما كان الثمن، كل الأمور الأخرى خاضعة لقواعد براغماتية تحدد طبيعة العلاقات بين اللبنانيين وبين العائلات الروحية وسبل تنظيم هذه العلاقات في إطار الدولة. ليس من المفارقة القول إن أسعار الخضار وسوق العمل وحتميات التبادل التجاري هي التي تقرّر هيكلية النظام. إنه «الحسم الانساني» بحسب تعبير جريدة النهار مذ أجهض الحسم العسكري والحسم السياسي. لكل طائفة رموزها في التاريخ وقراءاته، لكن رموز الخسارة مشتركة. فهل ترد في كتب تاريخ المستقبل وبأقصى درجات التفصيل والبشاعة محاضر لجان التنسيق المشتركة التي كانت تدرس تبادل المخطوفين وتحصي القتلى والمفقودين؟ لقد تحدّث غسان تويني عن هذه اللجان في إحدى الندوات التلفزيونية سنة ١٩٨٤ مسمياً إياها بـ «المشرحة» ومشبهاً محاضرها بـ «دفاتر المحامين».

د ـ كل ما سبق ١٩٤٣ هو حكم لا استقلالي. الاستقلال في التاريخ المدرسي كثير الالتباس. نقرأ في الكتب المدرسية عبارات مثل «استقلال تام» و«استقلال كامل» و«استقلال ناجز» كأن الاستقلال يمكن أن يكون نصفياً أو ربعياً. ونقرأ أيضاً عن «استقلال لبنان الداخلي أيام الأمير فخر الدين والشهابيين»، بينما كان لبنان خاضعاً للحكم العثماني. إما أن يكون الاستقلال تاماً أو يكون له تسمية أخرى، كالإدارة الذاتية مثلاً. لبنان قبل استقلال ١٩٤٣ لم يكن «ينعم باستقلال داخلي»، كما هو وارد في الكتب المدرسية، بل بإدارة ذاتية في بعض الشؤون، وكان خاضعاً للحكم العثماني. يريد مؤلفو كتب التاريخ المدرسية تنمية الروح الاستقلالية عند اللبنانيين وعدم المسّ بالكرامة الوطنية، لكن هذا المنحى يولّد مفهوماً غامضاً للاستقلال. نادراً ما نقرأ في المؤلفات المدرسية مفهوماً واضحاً للصفة الاحتلالية للعهود السابقة لسنة ١٩٤٣، بل نلاحظ بالعكس تشديداً على «استقلال لبنان الداخلي مدى القرون». يهدف تقسيم العهود في تصميم الكتب المدرسية إلى طمس الصفة اللااستقلالية لما قبل ١٩٤٣.

يجب تقسيم العهود مثلاً حسب الشكل التالي: حكم المماليك، الحكم العثماني، الانتداب الفرنسي، الاستقلال... إن خلفية المنحى الاستقلالي الدائم في تاريخ لبنان هو إبراز الخصوصية اللبنانية، أو تمييز تاريخ لبنان عن تاريخ المناطق الأخرى. هل يفتقر تاريخ لبنان إلى بطولات في المقاومة، من أجل الحرية والاستقلال، كي يلجأ المؤرخون إلى طمس الحقائق في استقلال لبنان؟ تشدد كتب التاريخ المدرسي على الاحتلالات المتعاقبة عندما يتعلّق الأمر بآثارات جبيل، وتطمس هذه الاحتلالات في التاريخ السياسي. لا يدرك اللبناني، بالرغم من مرور كل المحتلين في لبنان وتسجيل أسمائهم على لوحة نهر الكلب، ما هو الاحتلال لأن الكتب المدرسية تطمس الاحتلال رغبة منها في تنمية «الروح الاستقلالية» عند بعض الطوائف و«الكرامة الوطنية» عند طوائف أخرى. لذا يدرك اللبناني الاحتلال بأشكال

مقنّعة، ويبدو له المحتل بعض الأحيان كمخلّص أو حليف، ويستعين اللبناني بالخارج ضد الداخل. إن سلوك اللبناني في شؤون السيادة والاستقلال، هو نتيجة إدراك نفسي غامض حول شؤون الاستقلال.

هـ ـ **المجتمع السياسي يتمحور حول السلطة.** لا تعود العداوة بين اللبناني والسلطة إلى أسباب سياسية، أو إلى طبيعة اللبناني الفردية فحسب، بل أيضاً إلى تنمية هذا التوجّه في كتب التاريخ المدرسي. بغية التركيز على الروح الاستقلالية اللبنانية، يبدو المجتمع اللبناني في التاريخ وكأنه مجتمع «يتدبر أمره» دون سلطة، عثمانية كانت أم محلية من مشايخ واقطاعيين. لكنه لا يوجد مجتمع سياسي دون سلطة. حتى عندما تنهار الدولة تنوب عنها سلطات أخرى، رسمية كانت أم فعلية، خارجية أم داخلية أم محلية. التاريخ هو تمحور حول السلطة، دعماً أو مقاومة أو تفاعلاً. بينما تتمحور كل فصول الكتاب المدرسي في فرنسا حول لويس الرابع عشر ونابليون وعودة الملكية، ترى السلطة غائبة في كتب التاريخ المدرسي في لبنان، أو تظهر من خلال الأمير بشير الشهابي الثاني أو فخر الدين المعني... ثم تتحدّث الكتب عن نفيهما، بفعل سلطة بعيدة يتجنب المؤلفون التفصيل بشأنها. لا يمكن تأليف كتب مدرسية دون أن تكون السلطة، خارجية أو داخلية، شرعية أو فعلية، محوراً فيها.

و ـ **البناء القومي اللبناني لا بـ «الحديد والنار» كالوحدة الايطالية أو الالمانية، بل بتنازلات متبادلة بالتوافق.** إن لبنان التاريخي مؤلف من عدة ولايات خاضعة للحكم العثماني، انضمت تدريجياً بعضها لبعض، بعض الأحيان بإرادة خارجية بفعل المصالح، إلى أن تكرس هذا التكوين في اعلان لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ ومن ثم في الدستور اللبناني سنة ١٩٢٦ وفي الميثاق الوطني سنة ١٩٤٣. يشبه هذا النمط في الوحدة الوطنية والبناء القومي النمط الوفاقي لبلدان كوسيسرا والبلاد المنخفضة وبعض البلدان الأخرى التي تمّ بناؤها لا بـ «الحديد والنار»، حسب مؤلفات في الوطنية، ابتداء من مركز يمتد بالعنف إلى الأطراف، بل بتوافق وتنازلات متبادلة[٣] كحل وحيد ممكن، أقل كلفة وأكثر نفعاً للمجموعات القومية أو الإثنية أو الطائفية أو اللغوية التي يتألّف منها المجتمع. إن سياق البناء القومي في المجتمع الديمقراطي المتنوع، خلافاً للمجتمعات البعيدة في تجانسها، هو نتيجة مأزق بكل معنى الكلمة. المأزق هو الوصول إلى طريق مسدود، حيث لا يتوافر أي مخرج لكل فريق في النزاع، إذا استمر في إرادته بالتوصل إلى نتيجة تنسجم وأهدافه، أي إلى «حل» حاسم وجذري بفضل انتصار عسكري. إنه مأزق ما قبل عامية انطلياس وما قبل ميثاق ١٩٤٣ واجتماعات لوزان سنة ١٩٨٤ واجتماعات العمل اللبنانية ـ السورية لوضع ميثاق جديد سنة ١٩٨٧. ندرك هنا أهمية الائتلافات بعد النزاعات ومغزى بيان كاظم الصلح في الثلاثينيات بعنوان «بين الاتصال والانفصال» وهو أهم وثيقة في الميثاق الوطني[٤]، وكذلك أهمية تحالف الكتائب والنجادة سنة ١٩٤٣.

---

(٣) Hans Daalder, «On Building Consociational Nations: The Cases of the Netherlands and Switzerland,» *International Social Science Journal,* vol. 23, no. 3 (1971), pp. 355-370.

(٤) باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣ لماذا كان؟ وهل سقط؟ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٨.

ليست وحدة لبنان حقيقة في ذاكرة اللبنانيين الجماعية، لعدم توافر الصورة التاريخية لهذه الوحدة التدريجية في التاريخ لكل مساحة لبنان. يبدو من كتب التاريخ المدرسي أن ربط الولايات بأخرى عملية مزاجية، أو نتيجة سياسة «توسع بالقوة لتوحيد لبنان خلال عهد فخر الدين» أو نتيجة «قرار» خارجي، دون ذكر الأسس التحتية الاجتماعية والاقتصادية والمصلحية وكذلك المبادرات اللبنانية لمصلحة لبنان الكبير. لا تميز كتب التاريخ المدرسي بين سياسة بعض الأمراء التوسعية بالقوة، وسياسة الوحدة التي تفرض انضماماً إلى شرعية واحدة. تبدو بالنهاية خريطة لبنان في التاريخ كعملية «خربطة» دائمة ومزاجية دون إبراز قنوات الوصل التدريجية على مختلف الصعد لغاية اعلان لبنان الكبير في حدوده الحاضرة. يجب الانطلاق من جغرافية لبنان المحددة في الدستور وكتابة تاريخ كل لبنان، في ولاياته ومقاطعاته المتناحرة وتحت حكم خارجي، لغاية اعلان لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ ودستور ١٩٢٦ وميثاق ١٩٤٣، كل ذلك كنمط وفاقي في البناء القومي. أما ادخال الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية في صلب برامج البكالوريا دون غيرهما، كنمط وحيد في البناء القومي، فهو مظهر من الثقافة اللبنانية المغتربة التي تتنافى مع التاريخ اللبناني، ومع نظرة البناء القومي في البحث السياسي المقارن. يجب ادخال البناء القومي في سويسرا والبلاد المنخفضة وبعض بلدان العالم الثالث في صلب البرنامج كنقيض للتوسع والتوحيد بـ «الحديد والنار». لا يعود التمادي في الأمن بالتراضي في لبنان اليوم إلى مساوىء هذا النمط في البناء القومي، بل إلى عدم توافر إدراك جماعي في لبنان لمفهوم السلطة والدولة.

ز - **التسوية التفاوضية هي الوسيلة الفضلى الأقل كلفة لاحتواء النزاعات.** إن التسوية في علم السياسة الحديث (Politics of accommodation)[٥] هي اللجوء إلى التفاوض بدلاً من العنف لاحتواء النزاعات، عندما يكون التفاوض أقل كلفة وأكثر نفعاً، أو عندما يفشل العنف في حل المشكلة بتحقيق «مبدأ كل شيء للرابح». في المجتمع المتنوع، يتمحور التفاوض ضمن أفضليات متباعدة وغير متلاقية كمطالبة فريق بتطبيق الشريعة الاسلامية من جهة، ومطالبة فريق آخر بعلمنة شاملة من جهة أخرى، أو مطالبة فريق بمنصب رئاسة الجمهورية أو الوزارة، ومطالبة فريق آخر بالمنصب ذاته، أو كما حدث سنة ١٩٤٣ إذ كانت الطوائف الاسلامية ترغب في الوحدة السورية أو العربية، والطوائف المسيحية تريد الطابع المسيحي للبنان وضمان الدول الغربية لدوام استقلاله، حسب الإدراك السائد. ليس ميثاق ١٩٤٣ حلاً وسطاً يعطي الأول جزءاً مما يريد والثاني جزءاً مما يريد، ولا هو نصف حل يعطي الفريقين نصف ما يبتغيان ويقبلان به شاكرين. ليست التسوية التاريخية في البناء القومي للمجتمع المتنوّع قاسماً مشتركاً ولا حلاً وسطاً، ولا نصف حل، بل الحد الأدنى

---

(٥) Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, 2nd ed. (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1975), and Gerhard Lehmbruch, «A Non-Competitive Pattern of Conflict Management in Liberal Democracies: The Case of Switzerland, Austria and Lebanon,» in: Kenneth McRae, ed., *Consociational Democracy: Political Accommodation in Segmented Societies* (Toronto, Canada: McClelland and Stewart, 1974), pp. 90-97.

المقبول الذي لا ينسجم مع رغبات كل فريق. إنه الحل الوحيد الذي يوفق بين مصالح كل مجموعة والمصالح المشتركة.

لم يختلف الأمر في كل التسويات التاريخية، إذ وضع بروتوكول ١٨٦١ جانباً مطالب الموارنة ومطالب الدروز وأوجد نظام الحد الأدنى، فلم يرض أحداً من المسيحيين أو الدروز، ولم يلائم تماماً مصلحة الامبراطورية العثمانية ولا الدول الأوروبية. «كل الأفرقاء خسروا شيئاً كانوا حاصلين عليه، ولم يحققوا الغاية التي كانوا يسعون إليها. ولكن البروتوكول كان الاتفاق الممكن الوحيد لأنه لم يكرس انتصار فريق على آخر «انقذ ماء وجه الجميع»»، على ما كتبه أحد القناصل الأوروبيين سنة ١٨٦١[٦]. إن الغياب التام لمفاهيم التسوية والتفاوض والائتلاف في كتب التاريخ المدرسي، بالرغم من غنى التاريخ اللبناني بها، هو سبب تقويم اللبنانيين للعنف في بناء الأوطان وتوجههم الانتصاري. إن كتب التاريخ المدرسي ملأى بالعبارات التي تقوّم العنف. إن خمسة قرون من تجارب «الانتصار الفخ»، حسب تعبير الرئيس أمين الجميل، أو الانتصارات الانتحارية أو الانتصارات المجيّرة خارجياً أو الانتصارات التي اختتمت باغتيال أصحابها، وفي كل حال الانتصارات المستحيلة، فهي كافية لبلورة ذاكرة جماعية تنتقل بالتنشئة عبر أساتذة التاريخ، لو اعتمدوا لها منطلقات أكثر انسجاماً مع المنهجية التاريخية. لماذا لا تخصص المؤلفات المدرسية أكثر من بضعة أسطر (في بعضها يوجد سطران فقط) للميثاق الوطني، وقبله لعامية انطلياس ولائتلاف الكتائب والنجادة سنة ١٩٤٣، بينما تخصص صفحات للعنف المولد للعنف؟ يمكن نقد الميثاق الوطني، ولكنه تاريخياً مساوٍ في أهميته في تاريخ لبنان السياسي للوحدة الالمانية والوحدة الايطالية اللتين تدرسان بالتفصيل.

ح ـ **تاريخ لبنان ثوابت واستمرارية لا قفزات مفاجئة**. يدرك اللبنانيون تاريخهم السياسي وكأنه تغيرات متلاحقة ودون ترابط، من القائمقاميتين إلى تنظيمات شكيب أفندي وإلى المتصرفية، ومن جبل لبنان إلى لبنان الكبير والدستور والميثاق الوطني. تخلو ذاكرة اللبناني بشكل تام من ادراك الثوابت المؤسسية في المجتمع. الخطورة في ذلك أن لبنان في ادراك اللبناني هو وطن قيد التأسيس أو وطن مصطنع، لا ماضي له ولا سوابق ولا عرف ولا أسس يمكن الانطلاق منها للتغيير والتطوير. يجري الحديث عن دستور ١٩٢٦ مثلاً وكأنه وليد ١٩٢٦ من لا شيء، وكان الميثاق الوطني وليد ١٩٤٣ والمشاركة في الحكم وليدة ١٩٤٣. ينسى الجميع، وحتى الاختصاصيون، أن مصدر الدستور اللبناني هو النظم الدستورية العثمانية في المواد الأساسية الثلاث ٩ و١٠ و٩٥. لا يعني تبيان عناصر الاستمرارية استخلاص ثوابت للتجميد والتقديس، بل إدراك حدود التغيير ومجالاته لتجنب المغامرات وغموض صورة المجتمع. يعبّر تاريخ لبنان الدستوري عن استمرارية قلّما لها مثيل، بينما كتب التاريخ المدرسي هي قفزات في التاريخ. يظن القارىء أن كل شيء تغير بينما لم تتغير إلّا التفاصيل. لم تتغير في أية حال هذه التفاصيل بشكل مفاجىء.

---

(٦) انطوان مسرّة، «لبنان: بناؤه جذوري أم بالتسوية؟» النهار، ٧ و١١/٤/١٩٨٤، و«الميثاق اللبناني: مرتكزات وفلسفة،» النهار، ٢٩/٣/١٩٨٦.

يبقى المقياسان الأخيران وهما يتعلقان بلغة الكتابة التاريخية.

ط ـ الاعتماد على الوثائق المصوّرة والمكتوبة. يهدف هذا النهج إلى التخفيف من التوجه العقائدي في تعليم التاريخ(٧) الذي هو مادة «سياسية» في مجتمع متنوّع، عدا أن الوثائق تجعل من التلامذة أكثر التصاقاً بالواقع في قراءة الماضي.

ي ـ استعمال المصطلحات التاريخية والسياسية والدبلوماسية. تعتمد كتب التاريخ المدرسي في أكثر الكتب المتداولة مفردات وتعابير مستمدة من الانشاء الانفعالي الذي ينطبق على العمل الفردي لا على العمل السياسي. نجد مثلاً في كتاب للصف السابع الأفعال التالية: تضايق، اقتنع، غضب، ذاق، اعتقد، تودد، رغب، طمع، أمل. ونجد أيضاً التباساً وتناقضات لا تحصى حول عبارات: إدارة، سلطة، حكم، تحكم، تسلّط، حكم ذاتي، استقلال، استقلال تام، احتل، خرج، تدخل(٨). إن اللبناني انفعالي بطبيعته وفردي. لذا فإن استعمال مصطلحات في الشؤون العامة مستمدة من الحياة الفردية هو لا تاريخي أساساً، ويسيء إلى إدراك طبيعة المجتمع.

هذه المقاييس الدنيا والجامعة لكتابة تاريخ لبنان المدرسي هي النتيجة المنطقية لشعار «لبنان الواحد» ولشعار «لبنان الـ ١٠٤٥٢ كلم٢» وخصوصاً لإرادة «تطوير البرامج التربوية بما يرسخ الوحدة الوطنية»، حسب ما جاء في البيان الوزاري. قد يقال إن الوقت ليس لهذه الأمور. العكس هو الصحيح، لأنه إذا لم تفتح الطرق والمعابر واستمر الاحتلال واستمر اللبنانيون يدرسون تاريخاً مجزءاً، فقد تغيب عن إدراك اللبنانيين صورة لبنان الذي عرفه العالم وعرفه اللبنانيون.

ما العمل كي تدرك الأجيال الجديدة ما هو لبنان؟ أياً كان نظام لبنان المستقبلي، فدرالياً أو كانتونياً أو منقسماً أو موحداً أو ميثاقياً، فإن اللبنانيين مرغمون على الوحدة في الائتلاف في أي إطار من هذه الأنظمة. إثنتا عشرة سنة مرّت، ولم يتسنَّ خلالها للتلامذة ما دون العشرين على الأقل أن يتعرفوا جغرافياً إلى لبنان، أي أنهم لم يستطيعوا التعرّف على مختلف المناطق. في الماضي استعاضت المنشورات السياحية لوزارة السياحة في سد الفجوات الهائلة في تاريخ لبنان المدرسي الذي لا يصف إلّا تاريخ عائلتي شهاب وفخر الدين و«تاريخ بعض الذوات» حسب تعبير جوزف أبو نهرا، في جزء من لبنان لا تاريخ اللبنانيين. إن وضع كتب تاريخ، استناداً إلى مقاييس الحد الأدنى والجامعة هذه، المستخلصة من تاريخ لبنان نفسه، وذلك للتلامذة في التعليم العام وللتأهيل الوطني وللمنضوين في الجيش وفي المؤسسات

---

(٧) حول القراءات الايديولوجية لتاريخ لبنان، انظر:

Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains* (Beyrouth: Publications de l'université libanaise, 1984).

(٨) انطوان مسرّة، «مقتطفات لدراسة نموذجية حول كتاب تاريخ للصف السابع،» في:

Actualités et documents (Beyrouth) (mars 1980), pp. 110-114, et Antoine Messarra, «L'Enseignement de l'histoire dans les sociétés plurales: L'Exemple de la Suisse,» *Le Bulletin pédagogique,* vol. 6, no. 3 (novembre 1984), pp. 17-40.

العامة، يبدل الذاكرة التاريخية اللبنانية في أقل من خمس سنوات، خصوصاً أن المركز التربوي للبحوث والانماء يتولى إصدار الكتب المدرسية.

لم تكن وظيفة بعض المؤرخين التقليديين إبراز الواقع، بل نبش القبور وإذكاء الأحقاد، فيقرأون الماضي في الحاضر لتبرير النزاعات وتغذيتها، وكأن الماضي يتمتع بحتمية مطلقة. سيتهافت المؤرخون التقليديون على حادثة باص ١٣ نيسان/ ابريل ١٩٧٥ لتفسير النزاعات في لبنان على نمط حادثة الصيد والحجل سنة ١٨٦٠، وهو نمط متداول لتسطيح الأمور الدولية في الشأن اللبناني ووسيلة لإبراز العامل الداخلي وتقويم ردة الفعل في الدفاع عن الذات. عندما يرفع المؤرخون السلفيون أيديهم عن لبنان، يتعامل اللبنانيون بواقعهم وأحلامهم بحكمة «بك» الهرمل و«خوري» الضيعة وهما أدرى بمجالات الممكن والمرغوب.

ثانياً: علم النفس: من السلوكية الفردية إلى شؤون الحياة العامة

المحور الثاني في ثقافة مجتمع المشاركة[٩] هو عقلنة السلوك الجماعي والمتبادل، انطلاقاً من الخبرة التاريخية الطويلة والمشتركة.

لقد تم تطبيق علم النفس وعلم التربية في لبنان، بغضّ النظر عن خصائص البنية الذهنية اللبنانية. انحرف بعض التعليم المشخصن مثلاً عن روحيته، فتحوّل إلى إنماء للفردية اللبنانية، وتحوّلت النشاطات التربوية الإبداعية إلى ارتجالية وعفوية. لم يتم توظيف علم النفس وعلم التربية في لبنان لمعالجة مشاكل التربية من أجل اللبنانيين، كما هم في بُناهم الذهنية وعقدهم الطائفية ورواسب إدراكهم المتبادل. تتعلق هذه المشاكل بالأنماط السلوكية التالية في الحياة العامة:

- التمسك بالحريات وتقديم رموزها، ولكن في إطار سيادة **دولة القانون**.

- مفهوم **المصلحة العامة** المبنية على تضامن جماعي منفتح، وعلى أطر نفسية تميز بين العام والخاص، وتحول دون الأنانية المستحكمة في الشؤن العامة.

- عقلانية السلوك الجماعي الذي يفترض دحض الأوهام الجماعية، وضبط السلوك الانفعالي في النزاعات الداخلية، وضبط النفس من أجل احتواء النزاعات بأقل قدر من الكلفة.

- الإدراك النفسي لمفهوم القانون والسلطة والدولة.

(٩) إن عبارات «ديمقراطية مشاركة» و«ديمقراطية ائتلافية» و«ديمقراطية وفاقية» هي مترادفة ومترجمة لنا منذ السبعينيات للعبارات التالية في علم السياسة المقارن:
Proporzdemokratie, Konkordanzdemokratie, Consociational Democracy, and Consensual Democracy.

ـ نبـذ الاتكاليـة في السلوك الجماعي التي تـترجم بالاعتـماد على الخـارج في الاستقـواء الداخلي، أو للخلاص من مأزق داخلي مستحكم.

ـ نبذ البدائية في السلوك التي تترجم جماعياً بفقدان التخطيط على المدى المتوسط وحتى القصير.

ـ نبذ حب الظهور والانتصارية والاستئثار بالكل، بدلاً من المشاركة التي تضمن حماية الجميع، وإدراك مبادىء حقوق الانسان.

ـ نبذ التقيّة في السلوك الجماعي عند مختلف الطوائف وتحت ستار من الخطابية تـطمس الخلفيات والرواسب في التعالي والتذاكي والتخوين والمزايدة.

ـ بناء ولاء فوقي يتخطّى الولاءات التحتيـة الفئويـة لصالـح الوطن والمصـالح العـامة المشتركة، والبحث عن مكوّنات هذا الولاء الفوقي.

نشر ثقافة دينية

تشمل التنشئة المـدنية أيضـاً نقل ثقـافة دينيـة تحول دون إدراك الأديـان كما تعـرض في السوق السياسية. إن للثقافة الدينيـة دوراً في التنشئة المـدنية، وفي علمنـة السلوك السياسي. تكتسب المشكلة الدينية بعداً هاماً بالنسبة إلى لبنان الذي هو مهد الأديان والمذاهب. لا يمكن بعد اليوم طرح مشكلة التربية الدينيـة انطلاقـاً من التعميمات السـائدة المستلهمـة من مفاهيم مستوردة حول العلاقة بين الديني والـدنيوي. عـلى كل لبنـان أن يكوّن لـديه معـرفة وصفيـة للأديان، ضمن كتب التعليم الديني أو التاريخ أو التربية المدنية، دون توجـه تبشيري بهـدف نقل «ثقافة دينية»، حسب تعبير بطرس لبكي، أي معرفة متبادلة وصحيحة للأديان كما يـراها المؤمنون بها.

يترك التلميذ اللبناني المدرسة، من دون أن يحصل على معلومات دينية جدية، مما يجعله ضحيـة الأحكام المسبقـة والتأويـلات السهلة المتـداولـة. لكـل دين حـد أدنى من المعلومـات الأسـاسية التي يجب عـلى التلميذ معـرفتها، إن كـان مؤمناً أو ملحـداً أو مشككـاً. ويجب أن يستحق التلميذ علامة على هذه المعرفة الثقافية التي تحميه في المستقبل من المتاجرين بالإيمـان. إذا كـان التعليم الديني الحـالي لا ينعكس على السلوك، فهـذا يعني أن المربـين اللبنـانيـين لم يكيّفـوا هذا التعليم مـع النفسية اللبنـانية ومـع حـاجـات المجتمـع اللبنـاني. يخشى أن يؤدي التعليم الـديني إلى إنماء إدراك خصـوصيـات كـل دين ومـذهب، دون التـطلع إلى الكـونيـة الايمانية. هل كتب التعليم الديني تخرج اللبنانيين من الخصوصيات الضيقة؟

يقتضي، ثانياً، إبراز القيم الدينية الأولوية والمشتركة بالنسبة إلى مجتمع متنـوع الأديان. ليست الأديان عقائد ومؤسسات بـل مجموعـة من المؤمنين. وليس الإيمـان لباسـاً جاهـزاً، بل مشروع في بناء مستمر. إن المؤمنين من كل الأديان يتلاقون كلما اكتسبوا بالعمق حسّاً دينيـاً. إن وحدة الايمان هي الحقيقة المعاشة بالرغم من تعدد الأديان والمذاهب. يظهر كتـاب روجيه

ارنالديز وحدة القديسين والمتصوفين في الأديان السماوية الثلاثة النابعة من ابراهيم(١٠). لقد أدّى زج الأديان في كل الشؤون العامة إلى نشر الفوضى في لبنان وفي الوطن العربي بعامة، تنفيذاً في تطييف لبنان ومحيطه. من فرضيات الإيمان أن يدافع المؤمن عن الحرية والمساواة والحق والحقوق، ليس لجماعته فقط بل لكل مواطن مظلوم. إن الدفاع عن الحقوق من منطلقات ضيقة، كما نسمعه عند اللبنانيين، يعبّر عن الافتقار إلى البعد الكوني للإيمان.

أما التوجه الثالث للتربية الدينية فهو يتعلق باحترام الرموز الدينية من الجميع، كشرط للسلم الأهلي، وللحق في التباين. في مدرسة مسيحية، اسلامية أو علمانية، يجب تعليم الفرد احترام الرموز الدينية منذ الحضانة بفضل سلوك أساتذته. إن اقتصرت زينة عيد الميلاد أو عيد الفصح في الصفوف الابتدائية على الشرائط الملونة والبيض والحلويات دون أي رمز ديني، فهذا لا يحثّ على الاعتراف بالرموز الدينية واحترامها. يتناقض محتوى بعض الكتب المدرسية مع احترام الأديان. بعض النصوص الغنية في معانيها الدينية، لا تشرح في تعليم الأدب، إلا من ناحية البلاغة والشكل.

ألا يجب أيضاً البحث بإنتاج تربوي في مجال تعليم مسكوني في بلد متنوّع العائلات الروحية كلبنان خصوصاً بالنسبة إلى شباب أغلقته الجغرافيا والمتاريس؟ لا يتعلق الموضوع بالتبشير، بل بتربية اجتماعية تجاه تيارات التعصب، وتجاه الإدراك النفسي المجزأ والمتبادل للعائلات الروحية بعضها لبعض، والتي هي نتيجة التجاهل المتبادل. يذكر أحد أصدقائي، وهو من الشيعة، إنه عندما كان تلميذاً في مدرسة للآباء المريميين في فرن الشباك في الصف الثالث كان يتبع التعليم الديني المسيحي بملء اختياره، لأن الكاهن كان يلقن هذه المادة بعمق ايماني جامع. في أحد الأيام، كان الدرس حول موضوع الايمان. توقف الكاهن عن الشرح وطلب من التلامذة الجالسين على الجهة اليمنى التوجّه إلى الشباك، ثم طلب من الجالسين على الجهة اليسرى أن يحذوا حذوهم، والمشهد هو عامل في الملعب يقوم بتشييد حائط من الباطون، وقد وضع عدته جانباً ومد حصيرة وانحنى ليصلّي صلاة الظهيرة حسب ايمانه الاسلامي. بادرهم الأستاذ الكاهن قائلاً: «هذا هو الايمان... المسيحي».

ثالثاً: من ثقافة الجمهورية الفرنسية الثالثة إلى ثقافة أنظمة المشاركة

إن التنشئة المدنية التي وفرتها مختلف الفئات لأعضائها لا تنسجم وأسس نمط المشاركة، باستثناء المواقف الفردية لبعض الزعامات السياسية والجمعيات الطوعية، وانتاج مستمر لمثقفين جامعيين لم يعتمدوا الأطر النظرية المتداولة في مقاربة المجتمع اللبناني. حملت التنشئة الشكلية في مختلف كليات الحقوق والعلوم السياسية على إدراك الأنظمة السياسية بمنظار ضيق بدل البحث عن فلسفتها وتصنيفها ومقارنتها وقيمتها المعيارية. المتخرجون من كليات الحقوق

(١٠) Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu* (Paris: Albin Michel, 1983).

والعلوم السياسية تعلموا نظام الجمهورية الفرنسية الثالثة التي لا علاقة لها بلبنان، ولا مجال فيها للمقارنة بلبنان، إلا في بعض الأمور التقنية الشكلية.

إن لبنان، كسويسرا، وبلجيكا والبلاد المنخفضة والنمسا ويوغوسلافيا والهند وجزر فيدجي وغيرها، ينتمي إلى نمط من الأنظمة هو نتيجة اختبار تاريخي ذاتي طويل. لذا يمكن بناء نظرية النظام السياسي اللبناني انطلاقاً من التاريخ ومن شهادات وملاحظات رجاله من بيار الجميل إلى مجيد ارسلان وصبري حمادة وعبد الحميد كرامي ورياض الصلح وحسين العويني وبشارة الخوري وفؤاد شهاب والياس سركيس وغيرهم. بعض الجمعيات الثقافية اللبنانية، كالندوة اللبنانية والنادي الثقافي العربي وندوة الدراسات الانمائية والحركة الثقافية في انطلياس. . . أرست ثقافة سياسية جامعة تنسجم مع نمط ديمقراطية المشاركة. يمكن تلخيص عناصر هذه الثقافة في قول الرئيس حسين الحسيني في تصريح له في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤ : «إن الوطن ليس مجرد أرض نقيم فيها، بل هو أولاً علاقات نقيمها فيما بيننا وعلاقات نقيمها فيما بيننا وبين هذه الأرض».

نهاية ثقافة الجمهورية الفرنسية الثالثة

إن التاريخ اللبناني والأبحاث المعاصرة تحتمان العدول عن دراسة النظام اللبناني استناداً إلى الأنماط السياسية الفرنسية أو الأمريكية أو البريطانية. لماذا تكون الجمهورية الفرنسية الثالثة أو الأنظمة التنافسية نمطاً معيارياً في الفاعلية السياسية منذ دستور ١٩٢٦ وميثاق ١٩٤٣ للمثقفين اللبنانيين، ولا تكون نماذج أوروبا الوسطى والتاريخ اللبناني والعربي عموماً والأبحاث المقارنة منذ السبعينيات أكثر استنتاجية وغنى لتفسير سبل البناء القومي واحتواء النزاعات؟ على المفكرين في لبنان وفي الوطن العربي الذين اقتبسوا ثقافة الانتداب السياسية إطلاعهم أولاً على انتاج العلوم الاجتماعية منذ السبعينيات في هذا الشأن، ثم الاجابة عن ذلك السؤال الذي يزعزع كثيراً من الفرضيات حول متنوعات قواعد الأكثرية والفاعلية والتنوع والانصهار والتوحيد والعصرنة والتطوير لما لا يقل عن نصف سكان العالم اليوم.

إن اعتبار هذه المقاربة مستوردة للبنان دليل على اغتراب الثقافة السياسية، وجهل نشوء هذه الأبحاث ومحتواها، إذ اعتمد لبنان أساساً كحالة نموذجية منذ السبعينيات لبناء نظرية المشاركة، ولتصنيف بعض الأنظمة السياسية، بخاصة في مؤتمرات الجمعية الدولية لعلم السياسة سنة ١٩٦٧، ومؤتمر الأونيسكو حول أنماط البناء القومي سنة ١٩٧٠، وندوة الجمعية الدولية لدراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة سنة ١٩٧٠، وفي أبحاث مؤلفين هولنديين وسويسريين والمان وأمريكيين وكنديين ولبنانيين منذ ١٩٧٠، ومؤتمري فريبورغ - ان - برسغو في المانيا الاتحادية ومترزال في فرنسا سنة ١٩٨٣ والندوة الدولية التي نظمها معهد غوته في الجامعة اللبنانية سنة ١٩٨٤[١١]. يمكن الجزم أن لبنان حالة مؤسسية لا حالة تطبيقية

---

(١١) Antoine N. Messarra, Theodor Hanf et Hinrich R. Reinstrom, *La Société de concordance: Approche comparative,* Actes du symposium international organisé par le Goethe- =

فحسب في بناء النظرية. ويبدو تالياً وعلى العكس أن النظريات الأخرى التي طبقت على لبنان هي المستوردة والمستلهمة من نماذج الاستعمار الثقافي. التاريخ الدستوري اللبناني والاسلامي والعربي عموماً، خلال أكثر من خمسة قرون، يساعد على إغناء النظرية العامة، بخاصة تطويرها والحؤول دون تجميدها واغلاقها بشرط التخلّص من الأفكار المستوردة، ومقاربة الموضوع دون خجل أو عقدة تخلف، إن الأبحاث في الائتلافية أو المشاركة من الأهم في العلوم الاجتماعية المقارنة منذ السبعينيات. وتهدف هذه الأبحاث إلى الوحدة، ومزيد من الوحدة في بلدان تتعدّد ضمنها الانقسامات.

على اللبنانيين إعادة دراسة نظامهم بعيداً عن الشعارات، واستناداً إلى تاريخهم والعلوم الانسانية الحديثة لا على مفاهيم الجمهورية الفرنسية الثالثة. إن الأصالة لبنانياً وعربياً وعلمياً هي التي توصل إلى استنباط مفاهيم واضحة وقابلة للتطبيق. من هذا المنطلق، ثلاثة أمور هي ثوابت استناداً إلى تجربة تاريخية لبنانية طيلة أكثر من خمسة قرون واثنتي عشرة سنة من العنف.

أولاً: لا يمكن داخلياً تأمين استقرار النظام في لبنان إلا بالمشاركة، بشكل أو بآخر، خلافاً للنمط التنافسي المبسط أو نموذج وستمنستر المبسط الذي تعلّمه اللبنانيون في جامعات فرنسية وانكلوساكسونية وأمريكية.

ثانياً: لا يمكن تأمين استقرار النظام إلا بالاعتراف بخصائص العائلات الروحية في شؤون المعتقد، وبعض شؤون التعليم.

ثالثاً: لا يمكن تأمين استقرار النظام إلاّ ضمن أطر تحول دون عزل بعض العائلات الروحية. يقتضي تالياً دراسة السبل التمثيلية بطرق أكثر جدية وعملية لتوفير ذلك.

ثقافة المادة ٩٥ من الدستور

لقد ارتبطت المادة ٩٥ من الدستور بممارسة وتأويل واجتهاد وثقافة تتناقض مع المشاركة بالمفهوم المعاصر، ومع السياق الذاتي في التطوير. أصبحت هذه المادة تشكّل حاجزاً تجاه كل حوار علمي رصين في الشؤون اللبنانية. لقد ارتبطت ثقافياً عند البعض بمفهوم خاص لحقوق تاريخية أو عددية. وارتبطت عند البعض الآخر بالتمايز وعدم المساواة. ليس التصنيف الحاصل للمواطنين في لبنان من ناحية ولائهم ووطنيتهم ومواطنيتهم وعروبتهم ومسيحيتهم واسلاميتهم نتيجة الحروب الطويلة، بل أيضاً نتيجة ثقافة اقتبستها النخبة في لبنان، ولا علاقة لها بالمجتمع اللبناني. لقد اعتادت العقلية اللبنانية على تطييف كل شيء لدرجة أنه أسيء فهم أرقى الأبحاث في أنماط المشاركة. يمكن التمييز لا الفصل بين الأنظمة التنافسية

= Institut sur «la régulation démocratique des conflits dans les sociétés plurales, Publications de l'université libanaise, section des études juridiques, politiques et administratives; 11 (Beyrouth: Librairie orientale, 1986).

وأنظمة المشاركة استناداً إلى الفروقات في تطبيق قاعدة الأكثرية[١٢]. هذا التصنيف في النظرية السياسية الحديثة لا علاقة له بالطائفية.

توفر مجالس النقابات والبلديات والجمعيات الطوعية في لبنان نموذجاً لمشاركة غير مغلقة ولا طائفية. إن نظام «السقوف المتعددة» حسب تعبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين[١٣] يولد ادراكاً بعدم المساواة، ولا يمكن شرعنته. إن تصحيح المشاركة وتوسيعها والعدول عن «السقوف المتعددة» ضمن أطر تحافظ على الوفاق وعلى حقوق الجميع، هي أمور تدخل في صلب التجربة اللبنانية وسياقها الذاتي في التغيير. إن عدم جمود قواعد المشاركة يحقق على السواء السلوك التنافسي والسلوك التعاوني. هذا الموضوع لم يتوصل إليه بعد الفكر التغييري في لبنان، بل تراه يردّ على الشعار بشعار، أو يحدد مراحل محض قانونية دون تحديد دينامية مؤسسية أو اجتماعية لذلك. إن المرحلية، دون دينامية في التغيير، هي عنف من نوع آخر وسيلته نصوص شكلية.

في مختلف المشاريع وردت مفاهيم متناقضة وهي «إلغاء الطائفية السياسية» و«تحقيق التوازن». يعبّر هذا التناقض عن هاجس مشترك وهو التوازن، خصوصاً في قمة السلطة. يتجنب اللبنانيون طرح المشكلة بشكل مباشر، لأن الطوائف أصبحت متمسكة برواسب الماضي، وبأوضاع اكتسبت مع الزمن مفهوم الحقوق الفئوية، بينما كانت أساساً سبيلاً إلى الوفاق من أجل المصلحة العامة. إن البيان الأبرز والأعمق خلال سنوات «الحروب من أجل الآخرين» في لبنان هو الذي صدر عن التجمع الاسلامي في ١٨ آب/ اغسطس ١٩٨٢. جاء في هذا البيان، وهو أهم من «الثوابت الاسلامية» في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣، أن لبنان «لا يساس بحكم الأرقام» وإن عائلاته الروحية «ليست مما يعدّ بالأصوات» وأنه «لو شاء المسلمون أن يحتكموا إلى الأرقام ويحكّموا العدد لتبدّل وجه لبنان وتبدلت صيغته لئلا نقول هويته». عقد الاجتماع في منزل الرئيس صائب سلام وحضره (ونذكر الأسماء لأهميتها التمثيلية) الرؤساء تقي الدين الصلح ورشيد الصلح وسليم الحص، والوزراء علي الخليل وخالد جنبلاط ونزيه البزري ومحمد يوسف بيضون ومروان حمادة ومصطفى درنيقة وعبد الرحمن اللبّان، والنواب زكي مزبودي وسليمان العلي وناظم القادري وجميل كبي وتوفيق عساف، والسادة وليد جنبلاط رئيس «الحركة الوطنية» ونبيه بري رئيس مجلس قيادة حركة «أمل»، والمهندس مالك سلام ود. نسيب البربير وشفيق السردوك وحسين سجعان ومحمد الجارودي[١٤].

إننا نطمح إلى المثاليات. لكن الطموح إلى المجتمع الأمثل قد يتحوّل إلى وسيلة لمنع اللبنانيين من احتواء أزمتهم في شقها الداخلي واغراقهم أكثر في التخلّف، بينما كان لبنان (ولا

---

(١٢) Arend Lijphart, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries* (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 1984).

(١٣) انظر تصريح الشيخ محمد مهدي شمس الدين في: النهار، ١٣/٩/١٩٨٦.

(١٤) انظر بيان الاجتماع الاسلامي في: النهار، ١٩/٨/١٩٨٢.

يزال) نموذجاً رائداً ومناقضاً للكيانات العنصرية، بالرغم من كل الشوائب. لا يخطر على بال أحد القول إن النظام البريطاني منافٍ للمساواة، لأن أي بريطاني لا يستطيع أن يصبح ملكاً. إنها نظرة فردية مخالفة للمصلحة العامة. لكن ذلك لا يبرّر التحجّر والجمود بحثاً عن مشاركة تنسجم مع التجربة اللبنانية والمعرفة العلمية الحديثة. إن التضحية بقليل من المساواة لصالح الوفاق الوطني، هي أيضاً مقياس للوطنية. يبحث اللبنانيون في أمور داخلية هامة، ولكن بمعزل عن التحدي الأكبر الذي يواجههم، وهو خطر التفكك الذي هو أكثر طائفية وأكثر انعزالية وأكثر تخلّفاً من أي نمط آخر. إن المجتمع المتنوّع هو وليد الآلام والمنجزات المشتركة وينطبق عليه المبدأ: اجمع تسد، بدلاً من المبدأ الروماني في التفرقة الذي اعتمده السياسيون وانساق معهم به أكثر «الوراقين»[15]. يفترض النمط المتطور في المشاركة دمج الأساليب التنافسية والتعاونية معاً، والخروج عن المحاصصة الجامدة وعن «السقوف المتعددة» إلا حصراً في ما يوظف سياسياً للمصلحة العامة. لكنه يخشى، بسبب الثقافة السياسية السائدة، ورواسب اثنتي عشرة سنة من الحروب، المزيد من التطييف والتجميد للنمط اللبناني في الحكم تحت شعار الاصلاح مما يجمد المستقبل ويفسده بسبب الافتقار إلى نظرية متكاملة في التغيير وحدوده ومجالاته.

النمط اللبناني شأن صعب

إن كل الأمور الراقية في الحياة الفردية، كما في الحياة الجماعية، هي من الشؤون الصعبة التي تبنى بالآلام. تفترض ديمقراطية المشاركة ثقافة جامعة ضمن قواعد واضحة ودون التباس في كادرات الأحزاب اللبنانية لخلق دينامية للتغيير، انطلاقاً من النمط اللبناني لا من خارجه. من يريد تغييراً خارج هذا الإطار فقد يكون على صواب، ولكن لبنان الذي يريده لا يعرفه اللبنانيون، وهو «وطن» آخر بالنسبة إليهم، وما أقربه إلى النموذج العنصري. كل من وعد في التاريخ الانساني «بغد مشرق» حوّل الأرض إلى جهنم، ابتداء من الفاشية والنازية وكل الأنظمة التوتاليتارية.

إن المقاومة اللبنانية تكتسب معناها في اطار الحفاظ على الطابع الديمقراطي المتعدد للبنان الذي عرفه اللبنانيون، والذي يدافع عنه العالم. هدف المقاومة في نمط ديمقراطية المشاركة هو جعل الحوار ممكناً، لا قهر الآخر أو الانتصار عليه. كل مواطن من أية عائلة روحية كانت، هو شريك في المواطنية، لا عدواً يمثّل الشر المطلق بالنسبة إلى العقيدة اللبنانية أو الوحدة الوطنية، مما يبرّر حرباً خارج الاطار الحصري في الدفاع عن النفس. بعض المنظّرين كتبوا منذ بداية الاستقلال عن تعددية في باطنها رفض قاطع للآخر، كما هو وكما يدرك هو نفسه، ونبشوا التاريخ لاستنباط عناصر الثنائية الحضارية والتناحر الذي يتعاظم تدريجياً في حدته بين المجموعتين الاسلامية والمسيحية. ويتلخص انتاجهم في اخفاء نظرة تشاؤمية إلى العيش المشترك، وعلى اعتبار مجمل الدراسات المقارنة حول البناءالقومي ووحدة

---

(١٥) تعبير للدكتور وضاح شرارة في: النهار، ١/١٢/١٩٨٥.

المجتمع المتنوّع دون فائدة بالنسبة إلى مجتمع يحتوي هذه الثنائية النزاعية أو التنوّع المذهبي. كل مسعى علمي بحثاً عن سبل تنظيم التفاعل ينم بالنسبة إليهم عن سذاجة فكرية تفاؤلية. وعندما نمت منذ السبعينيات الدراسات السياسية المقارنة حول أنماط البناء القومي في المجتمعات القائمة على المشاركة والائتلاف ومنها لبنان، سخر بعض اللبنانيين من هؤلاء الباحثين لأن لا مرجوحية بنظرهم لهذا النمط من الأنظمة في الشرق العربي. ليس المجال في هذا البحث تقويم هذا الإدراك النفسي، والذي يقابله مؤلفات في الطائفية، في اطار من البلبلة الذهنية والغموض والالتباس تنم عن رفض مطلق للآخر الذي يجب تحقيق تجانسه قسرياً في سبيل البناء القومي.

ثقافة العزل والانعزال

تفترض ثقافة مجتمع المشاركة معالجة ثقافتَي العزل والانعزال. الانعزالي هو الذي في عمق إدراكه لا يؤمن بقضية هي قضية العيش المشترك المتساوي في لبنان على قواعد من ديمقراطية المشاركة، وهو الذي لا يؤمن بمرجوحية هذا النمط في لبنان. والانعزالي أيضاً هو الذي يحلم في عمق إدراكه بدولة تيوقراطية. أما التيار العازل فهو لا يرى مخرجاً، إلاّ في هيمنة ما تحت ستار الفاعلية السياسية. نقرأ أحياناً أقوالاً فيها سعي إلى الهيمنة. إن التأويل المهيمن للنظام اللبناني يقترح نظاماً رئاسياً أو نظاماً جديداً لا يقوم على الثنائية، أو الانتقال من صيغة برلمانية ثنائية إلى صيغة برلمانية برأس واحد أو تحويل النظام البرلماني قانوناً إلى نظام رئاسي فعلاً، بينما العبرة من الحروب في لبنان هي أن حلم لبنان الكبير المستقل تحت سلطة رئاسية انفرادية للعودة إلى أولوية أسطورية في لبنان، أسطوري هو غير قابل للتحقيق. وكذلك حلم لبنان الكبير في مشاركة اسلامية طاغية ومتسامحة، بدل المشاركة بمعنى التقاسم الديمقراطي في الحكم بالعدل والمساواة. إن سياق التغيير في لبنان هو أسير التيارين الانعزالي والعازل. التياران هما يعقوبيّان (Jacobin) في توجههما لأنهما يبتغيان الانسجام الشامل كسبيل وحيد للبناء القومي، ولا يعترفان بالآخر، كما هو، وكما يدرك هو نفسه. وبالتالي فهما يهدّدان نمط المشاركة. بينما الثقافة اللبنانية الأصيلة مبنية على المشاركة، فإن الثقافة السياسية السائدة هي ثقافة انعزالية أو عازلة. لكن الثقافة هذه تصطدم بحائط الاستحالة، فتجد نفسها أمام مأزق البناء القومي في المجتمع المتنوّع. إن الحروب اللبنانية في نواحيها الداخلية، هي نتيجة الانعزال والعزل، أي نقيض التنوّع الحضاري اللبناني.

ما يمكن قوله عن قضية التغيير في لبنان ينطبق على كثير من القيادات التي كانت أسيرة أو ضحية الثقافة السياسية السائدة. لقد استلهمت الثقافة السياسية اللبنانية مفاهيم معلبة في التغيير، ساعية إلى تطبيقها في لبنان. الفكر اليميني متحجّر، والفكر التقدمي متهوّس، والعقائد في الليبرالية والشيوعية والاشتراكية والرأسمالية والقومية وغيرها تولد في لبنان وتموت فيه، ويعود أصحابها إلى احيائها معلبة وقسراً. إنها تموت في لبنان، ليس لأن لبنان غريب وعجيب، بل لأن المفاهيم مستوردة. لقد صرح أحدهم في بداية ١٩٧٤ أنه «يجب تهديم، تهديم النظام بضربات معول». بعد اثنتي عشرة سنة لم يتغيّر النظام بهذه الضربات، بل

أصبح أكثر طائفية واقطاعية وقوقعة ورجعية وتخلفاً وانغلاقاً. إن البحث المقارن حول المجتمعات المتعددة، هو بحاجة إلى بناء نظرية متكاملة للتغيير في أنماط المشاركة، انطلاقاً من تجارب أصيلة ولبنان هو رائدها.

أفضل مقياس للوطنية هو الذي أوضحه الرئيس فؤاد شهاب: «مقياس الوطنية هو الوحدة الوطنية». لكل الأحزاب والتنظيمات والحركات الاجتماعية، بشكل عام، دور في بناء ثقافة سياسية أصيلة في لبنان، بدل الهدر الفكري حول شؤون الهويات والكيانات والخيارات والرهانات والأحلام. كان بناة ميثاق الاستقلال يعرفون عمق المعرفة، مثل كثير من رجال الاستقلال كعبد الحميد كرامي ورياض الصلح وبشارة الخوري... (بدأت الحرب بتهديم تماثيلهم) أن لا عبرة أهم في تاريخ لبنان إلّا هذه: فرّق تحارب، اجمع تسد. إما أن يولد لبنان المتجدّد انطلاقاً من عقلنة وعصرنة النمط اللبناني، وإلّا يستمر التشتت ومعه الحروب والفتن.

التحليل النفساني لأحلام البدائل

من رواسب الذاكرة الجماعية أن اللبنانيين، بدلاً من عقلنة وعصرنة المعطى الرائد والصعب الذي يمتلكونه، يحلمون بخيارات وبدائل ورهانات، واعدين أنفسهم بحلم ما يحققون بواسطته الطموح في الكيان.

إن البديل الآخر غير موجود قطعاً، وكل السبل الأخرى غير ميثاق المشاركة، إن وجدت على سبيل الافتراض، فهي أسوأ من العيش المشترك. وكأن بناة الاستقلال أدركوا بالعمق ما تشرحه اليوم النظرية المقارنة حول سياق البناء القومي في المجتمع الديمقراطي المتعدد. يتناقض هذا التفسير مع النظرية التقليدية للبناء القومي التي تلهم الفكر السياسي اللبناني، تقدمياً كان أم انعزالياً. لا شك أن «سلبيتين لا تبنيان أمة» حسب قول جورج نقاش، ولكن تضحيات متبادلة تبني بعض الأمم ليست أقل حضارة وتطوراً. القضية اللبنانية هي هذه بالذات. وهذه القضية لا تعالج بابتسامة ساخرة، بل بالدراسة اللاإنفعالية والعبر.

إن النظام اللبناني في مرتكزاته الائتلافية لا يشكل خياراً ولا رهاناً حسب العبارات المتداولة. تعني هاتان الكلمتان أنه يتوافر خيار أو رهان آخر. الخيار الآخر هو الانعزال بغية التجانس الكامل، أو هو العزل في أشكال من الهيمنة. لا يوجد مشاريع وخطط مدروسة عقلانية عند اللبنانيين في هذين التوجهين، ولكن عند اللبنانيين إدراك إرادي بالغ الخطورة. ليس التاريخ من صنع الانسان، بل مزيج من الأفعال والمعطيات التي يتكيّف فيها الانسان والمجموعات، ويسعون إلى ضبطها وتقنين مجراها. نمط العيش المشترك والتفاعل والمشاركة في لبنان هو واقع حتمي، والخيار أو الرهان الوحيد هو أن يكون هذا النمط اما نمط سلم وحضارة واما نمط حرب دائمة. المدرسة العقلانية في السياسة اللبنانية تبحث في الشؤون

اللبنانية ضمن هذا الاطار(١٦). تجابه هذه المدرسة التيارات الانفعالية والارادية والانتصارية والاستعراضية، وهي تيارات تبحث عن بنيان ما تحلم به خارج تاريخ لبنان والأصالة اللبنانية. ولماذا الشهداء والضحايا؟ يموت الشهداء والضحايا في المجتمع الديمقراطي المتنوّع لا لشرذمة الوطن، بل للدفاع عنه والإبقاء عليه، فيتّعظ بعدهم من يتّعظ في توبة قومية ثابتة، وإلّا تكون تضحيتهم عبثية كالحروب التي التهمتهم، أو التي اضطروا إلى الانسياق فيها.

من ينتقد، من مسلمين ومسيحيين، المدرسة العقلانية في السياسة اللبنانية، يعتريه الخجل حين يطالع اليوم تعليقات حول بلدان أخرى. تحت عنوان: «نموذج لكاليدونيا الجديدة» علّق أحد المحلّلين في جريدة «لو موند» على نظام جزر فيدجي التي تعتمد منذ السبعينيات نظاماً من المشاركة يتألف بموجبه المجلس النيابي من ٢٢ ممثلاً للطائفة الفيدجية و٢٢ ممثلاً للطائفة الهندية و٨ ممثلين للطوائف الأخرى. ويشارك الناخبون من كل الطوائف في انتخاب مرشحين من مختلف الطوائف، حسب نمط ما يمكن تسميته الهيئة الانتخابية الموحدة. يصف الكاتب نموذج جزر فيدجي بأنه «روعة في المخيلة السياسية»(١٧). وفي ملحق خاص عن جزيرة الريونيون، حيث يتعايش المسيحيون والمسلمون والبوذيون، كتب أحد المعلّقين في جريدة «لو موند» أنه طلب من اسقف المسيحيين تدشين جسر، لكن الأسقف فضّل مشاركة رئيس الطائفة الاسلامية ورئيس الطائفة البوذية في الاحتفال، ونظم الثلاثة احتفالاً مشتركاً تلا فيه كل من رؤساء الطوائف صلاة مستوحاة من دينه حول «ما يرمز إليه الجسر الذي وصل بين البشر وبين البشر والخالق كما يوصل بين الأراضي». وكان الاحتفال نموذجاً في لقاء وتفاعل الأديان(١٨). ألا يعتري اللبنانيين والعرب عموماً الخجل في أن يصبح النموذجان الحديثان في جزر فيدجي وجزيرة الريونيون، نموذجين يحتذى بهما، بدلاً من لبنان الذي قام على تفاعل أديانه؟ ليس النموذج اللبناني مجرد تنظيم دستوري، بل نموذج حرب أو حضارة لأكثر من نصف سكان العالم الذين تتنازعهم الانقسامات اليوم.

قد يتساءل البعض إذا كان يجوز، بعد اليوم، الأمل بنجاح وديمومة نموذج المشاركة في لبنان. إن الكلام عن الأمل هو الذي يثير بالفعل اليأس، لأنه يعتمد الشعور والرغبات الباطنية. إنني لا آمل. ولكن لا أمل آخر ولا رهان آخر. بالرغم من كل الأحلام والحالمين،

---

(١٦) Hassan Saab, «The Rationalist School in Lebanese Politics,» in: Leonard Binder, ed., *Politics in Lebanon* (New York: Wiley, 1966), pp. 271-282; Phares Zoghbi: «Le Salut par la culture,» *L'Orient-Le Jour,* 5/4/1982; «De l'urgence d'un congrès national pour la culture,» *L'Orient-Le Jour,* 24/5/1982, et «Recherche pour un projet culturel pour le Liban,» *L'Orient Le Jour,* 31/5/1982.

(١٧) Jean Wetz, «Un Chef-d'œuvre de l'imagination politique: Deux modèles dans le pacifique,» *Le Monde,* 9/1/1985.

(١٨) Supplément sur la Réunion dans: *Le Monde,* 12/9/1984, p. 10.

لا لبنـان آخر ممكن. إنـه حلم كبير، ولكنـه من نوع آخـر يجمع روحـانيـة الأديـان وواقعيـة السياسة. وقد يتساءل آخرون مستندين إلى ثقافتي العزل والانعـزال، ما إذا كـانت تتوافـر في لبنان قيم مشتركة جامعة؟ إنه من المعروف أن لبنان هو بلد «المازة» المتنوعة الأشكـال يتذوّقهـا كـل اللبنانيـين لا بلد «البـودينـغ» الـبريـطاني البسيط. ولكن أكـثر البعض من شرب العـرق اللبناني، فأصيب بالسكر وبنشوة الانتصار.

الفصل الثاني والعشرون

انتلجنسيا العراق: التكوين.. الاستنارة.. السلطة(*)

سيار الجميل(**)

أولاً: الانبثاق والمعرفة: من طور العثمنة نحو الاستنارة والأدلجة القومية

١ ـ مدخل منهجي: مفهوم النخبة (Elitist Concept) المخضرمة

لقد استخدم مصطلح الانتلجنسيا منذ أواخر القرن الماضي، كمرادف اشتقت دلالته من الأصل اللاتيني (Intellogens)، ويعني أولئك الذين تثقفوا ثقافة علمية انعكست على تركيبهم الاجتماعي، الفئوي أو النخبوي، وهم الذين يتمتعون بنشاط مبدع ومؤثر في هياكل الدولة وتشعباتها[1]. ويمكننا فهم ابستيمولوجية الثقافة العراقية الحديثة بواسطة القراءة التشخيصية التي تستبطن النصوص، وتحلل المواقف، وتفكك البنى المختلفة، وتستفهم عن المرجعيات، من أجل التوصل إلى المزيد من الاستنتاجات المعرفية[2]. فكيف يتم ذلك؟

أ ـ دراسة علاقة البنى الجديدة بالبيئة العثمانية التقليدية/ القديمة، ومعرفة التشكيلات الحديثة التي حدّدت مفاهيم ثقافة عراقية في بغداد وبعض الحواضر، وأبرزها: الموصل. وهنا

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٣٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠)، ص ٢٨ - ٥٨.

(**) رئيس وحدة البحوث اللغوية والتاريخية للدراسات التركية في جامعة الموصل ـ العراق.

(١) حول تعريف هذا المصطلح، انظر:

Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels* (Paris: Gallimard, 1968), p. 15.

(٢) لقد بني مشروع هذا البحث من خلال تطبيق منهجي لأفكار Benda، انظر:

J. Benda, «Non-Western Intelligentsias as Political Elites,» in: John H. Kautsky, ed., *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism* (New York: Wiley, 1962), pp. 241-249.

لا بـد من محاولـة تطبيق بعض المنـاهج الـسـوسيولـوجية[3] لفهم البنيويات المدينية (المـركز+الحواضر) التي صنعتها عناصر انتلجنسيا التقدم الحضاري ضد المفاهيم والأعـراف السائـدة، وسلطويـات المجتمع، ورواسب التـاريخ، كـالازدواجيات والـذهنيات الـلاواعية والـطرقيـة والتهويمات والانشائيات والاستنساخات والغيبيات!!

ب ـ إن مرحلة **التخضرم** بين القرنين التاسع عشر والعشرين، هي من الفترات المعقدة في تنوعها وخصوبتها. وقد التقت العناصر التاريخية باتجاه تكوين العراق المعاصر، وسنجد أن مجمل الخدمـات التي قدمتهـا انتلجنسيا العـراق قد انتهت إلى صـالح تكـوين «الدولـة» دون «المجتمع»! إن أول فئة برجوازية عراقية اندفعت نحو العمل السيـاسي هي **الكومـبرادور**[4]، ولكن وقفت انتلجنسيا العراق لتعلن ترحيبها **بالاتحاديين**، ثم رحّبت **بالائتـلافيين**، ثم رحّبت بالانكليز، ولكنها تمرّدت على هذه الأنساق السلطوية، نظراً لما جرّته على المنطقة من ويلات. وأخيراً، رحّب الجميع بولادة **المملكة العراقية** عام ١٩٢١، ولكن لتبدأ مـرحلة نضال جـديد ضد بريـطانيا، وسيحمـل لواء الاستقـلال ضد التبعيـة هذه المـرة، جيل جـديد من المثقفـين العراقيين[5].

ج ـ لقد عاشت النخبة المخضرمة مرحلة تناقضات مستفحلة في خضم تحولات خـطيرة وانتقـالات من البنى العثمانيـة القديمـة المفككة إلى تـأسيس بنية وطنيـة/ عـراقيـة حـديثـة[6]، وتشخيص مـا حملته هـذه الأخيرة في تـراكيبها من الـرواسب التـاريخيـة. بـاختصـار: **اعـادة ابستيمولوجية في أشكلة وتاريخية العناصر الثقافية والثقافوية ودورها في نمو المعاصرة العـربية (نمـوذج العراق)**. إن هـذه المحاولـة، وإن كانت غـير مكتملة، إلا أنها ستنبىء عن تحليلات واستنتاجات مهمة تساعدنا ـ أيضاً ـ في فهم جذور التكوينات العربية الأخرى.

---

(٣) انظر الدراسة الممتازة لـ: ايليا حريق، «السراتية والتحوّل السيـاسي والاجتماعي في المجتمـع العربي الحديث،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٥)، ص ٤ ـ ٢١.

(٤) إلى هنـا ونحن نتفق مع الآراء التي طـرحها: كـمال مظهـر، **صفحات من تـاريخ العـراق المعاصر: دراسات تحليلية** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٣٤، في حين أننا سنختلف معه عندما يذكر بأن المنتمين إلى هذه الفئة، لعبوا منذ البداية دوراً تابعاً للإنكليز في أفضل الأحوال، إن لم يكن دوراً عميـلاً صريحاً في أسوأها. المصدر نفسه، ص ٣٦. لقد رحّب المثقفون العراقيون بالإنكليز كما كانوا قد رحّبـوا سلفاً بـالاتحاديـين الأتراك. ولكنهم انقلبوا على الاثنين معاً، بعد أن مارس الاتحاديون قبـل الحرب الأولى، والانكليـز أثناء الحـرب وبعدهـا أسوأ الأدوار السلطوية الرهيبة، كما لا يمكننا أن ننسى الأوضاع المقيتة التي عاشها العراق خلال سنوات الحرب. انظر: محمد أمين العمري، **تاريخ مقدّرات العراق السياسية**، ٣ ج (الموصل: محمد طاهـر العمري، ١٩٢٤)، ج ١، ص ٦٣ ـ ١٢٠.

(٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الرحمن البزاز، **العراق: من الاحتلال إلى الاستقـلال**، ط ٣ منقحة ومزيدة (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧).

(٦) من المفيد جداً استخدام كتاب حنّا بطاطو، ولكن بدقة وتحفّظ، انظر:

Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), p. 121.

د ـ إن انتلجنسيا العراق المخضرمة، بنية فكرية ذات نظام شبه معرفي ومؤدلج، لم تتوافر فيه الشروط الكاملة لتفكيك خطابه المتنوع على نحو ابستيمولوجي، يسعى لفهم الواقع الذي دفع بتلك النخبة كي تعمل من وراء السُتر، أو بشكل علني على تحقيق الحلم القومي للأمة العربية قبيل الحرب العالمية الأولى، ثم السعي إلى تكوين العراق، نظراً لما حدث في مداخلات الحرب، وما أعقبها.

هـ ـ هكذا، فإن العمل في تأريخية النظام الفكري وبنيوية انتلجنسيا العراق المخضرمة، يجب أن يتم بمعزل وتجرّد عن عوامل ومؤثرات عديدة خلقتها ظروف المعاصرة بكل أبعادها وأثقالها الداخلية، وعللها ومعلولاتها الخارجية، كجزء من معرفة الذات التي فرضت نفسها في الميدان بأشكال متنوعة: سلطويات غير اجرائية، عسكريات مؤسسية، سياسات براغماتية، ثقافات ذات مرجعيات متباينة، اختصاصات مهنية، وأفكار مؤدلجة في تنظيمات وجمعيات وأحزاب تسعى لتحقيق أهداف بعيدة المدى وبعيداً عن الديماغوجية السياسية.

٢ ـ الأسبقيات التاريخية: من المناخ المغلق نحو الإصلاحية القلقة

يعكس تاريخ ثقافة العراق الحديثة إلى حد بعيد، مجموعة من القيم الموروثة عن العهود العثمانية (أربعة قرون)[٧]. عبرت أدبياته التاريخية والبيوغرافية عن خطاب سكوني/ صوفي مفعم بالسذاجة، ومرتبط بمناخ من الشقاء التاريخي والغيبوبة السياسية، واللاوعي والتقاليد السلبية. وقد انتعشت ثقافة العراق خلال القرن الثامن عشر، وخصوصاً في الموصل إبان العهد الجليلي (١٧٢٦ ـ ١٨٣٤)[٨]. ولكن بقي العراق في منأى عن بشائر النهضة العربية حتى مطلع القرن العشرين[٩]، بفعل عوامل معقدة ليتأخر في ذلك عن موعده، ولكن سيبرز دوره بشكل مكثف على أيدي الرواد المخضرمين.

---

(٧) إن أبرز من عالج هذا الموضوع من الأساتذة العراقيين، هو: علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥). وللتوسّع في فهم تلك «القيم الموروثة» انظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٧ ج (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٦)، وهاشم جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي (بغداد: مطبعة المثنى، ١٩٤٦).

(٨) للتفاصيل عن هذه المعلومات الجديدة والمستنبطة من مصادر لا يرقى إليها الشك، ومنها وثائق ومخطوطات، انظر: سيّار الجميل، «الحياة الاقتصادية والاجتماعية لولاية الموصل في العهد الجليلي، ١٧٢٦ ـ ١٨٣٤،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر العالمي الثالث للدراسات العثمانية: الحياة الاجتماعية في الولايات العربية خلال العهد العثماني، تحرير عبد الجليل التميمي (زغوان، تونس: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ٢٥٨.

(٩) عن أوضاع العراق خلال القرن التاسع عشر، انظر: عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ٨ ج (بغداد: مطبعة بغداد الحديثة، ١٩٣٥ ـ ١٩٥٦)، ج ٧؛ ابراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦١)، و

Stephen Hemsley Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (London: Oxford University Press, 1925), pp. 161-189.

لقـد أفاق العـراقيـون فجـأة عـلى هـول الصـدام بـين القـديم والجـديـد، والتقليـدي بـالمستحدث فكـان ذلك قـاسياً عليهم، بفعـل تأخـر ثقـافتهم. وانعكس النقص المـريب في الوعي، بل غيبوبته شبه الكاملة تجاه الآخر نظراً لغياب الفعل الحضاري المؤثر لـ الآخر. إن أدباء العراق ورجالاته الفكرية قد أخفقوا خـلال النصف الثاني من القـرن التاسـع عشر، في التعبير عن طموحـات وآمال نهضـوية، أو حتى عن بـوادر يقظة، بفعـل التقوقـع والانغلاق، لكن ثمة نفس إصلاحي يعـبّر عن رأيه بقـوة وصراحة: محمـود شكري الآلـوسي[١٠] عبد الله راقم[١١] أحمد عزت الفاروقي[١٢] وغيرهم، وهناك من هاجـر من العراق نحـو أوروبا وأمـريكا دون رجعة[١٣].

إن عزلة الحواضر العراقيـة عن المؤثرات الأوروبيـة المباشرة وغـير المباشرة[١٤]، قـد أخّر دور أبنائه في البناء النهضوي والتكوين السياسي الذي سبقت إليه مصر ولبنان وتونس. كانت المسـألة الإصـلاحية العثـمانيـة/ الادارية في العـراق[١٥]، ضرورة ملحـة لإجـراء المـزيـد من التحولات، ولكنها لم تصل أبداً إلى درجة التحولات في مصر مثلاً. فالتجربة المصريـة تقع في عـداد عمليـات التغيـير الاجتـماعي (التحـديث) التي لم تمـارس في العـراق[١٦]. إن المشروع الاصلاحي سيتضخم على يد النخبة المخضرمة وبمجمل صعـوباتـه واخفاقـاته، التي انشغلت بانتاج المزيد من الأفكـار الجديـدة، والرؤى والـوصفات، ولكن في ظـل نظام حكم عثـماني/ مـركزي[١٧] ارتبط مبـاشرة باسـطنبول منـذ عهد التنـظيمات[١٨]، في حـين تمتعت مصر وتونس

---

(١٠) انظر: محمد بهجت الأثري، أعلام العراق (القاهرة: المطبعـة السلفية، ١٣٤٥هـ)، وأحمـد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨).

(١١) انظر مخطوطة: «ديوان عبد الله راقم أفندي» (مخطوط بحوزتي)، فيه بعض القصائد والأناشيد التي تبشّر بالإصلاح المدني، والإشادة بتأسيس المدارس الحكومية.

(١٢) أحمد عزّت الفاروقي، العقود الجوهرية في مدائح الحضرة الرفـاعية (مصر: مـطبعة محمـد أفندي مصطفى، ١٣٠٦هـ).

(١٣) من الذين غادروا العراق إلى أوروبا وأمريكا خـلال القرن التـاسع عشر: رسـول مستي، وألفونس منكنا، وهرمزد رسّام وغيرهم. (التفاصيل في أوراق وثائقية قديمة بحوزتي).

(١٤) سليمان صائغ، تاريخ الموصـل، ٣ ج (القاهـرة: المطبعـة السلفية، ١٩٢٣)، ج ١، ص ٣١٠ - ٣١٥.

(١٥) عن مدحت باشـا، انظر: صـديق الدملوجي، مـدحت باشـا (بغداد: مـطبعة الـزمان، ١٩٥٢ - ١٩٥٣)، و Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, p. 209.

(١٦) حول تفاصيل تاريخية عن تجربة تركيا في التحديث، انـظر: سيّار الجميـل، «مؤثرات التحـديث في المجتمع التركي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: جامعة الموصل، مركز الدراسات التركية، مؤتمر الدراسات التركية، ١، الموصل، ٣٠ أيار/ مايو- ١ حزيران/ يونيو ١٩٨٩.

(١٧) الاعتماد على السالنامات التركية، وعلى تحليلات المؤرخ لونغريغ، انظر: Longrigg, Ibid.

(١٨) من أجل تفاصيل تاريخية عن عودة حكم المركزية لبعض الولايات العربية، انظر: Edouard Engelhardt, *La Turquie et la tanzimat, ou histoire des réformes dans l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, 2 vols. (Paris: Cottillon, 1882-1884), vol. 2, pp. 115-121.

ولبنان بنظام حكم اقليمي لا مركزي[19].

إن الاصلاحية القلقة في العراق، قد باشرت عملياتها المقتضبة في ظروف متخلخلة زمانياً ومكانياً منذ القرن الماضي بحكم السيادة المركزية، وفي خضم مشاكل سياسية، ومشاكل حدود، ومعضلات داخلية، وإدارة عشائر، وأزمات اقتصادية، وحالات صحية سيئة. لقد بقي العراق في عزلة وانغلاق وانطواء عن اجراء أي حوار ميداني أو معرفي بين كلاسيكيته المزدهرة وبين الرواسب العثمانية التي انغرست في اللاوعي جراء سكونية التاريخ وتيبس الحياة[20]. اضافة إلى أن العراق قد تعرّض ميدانياً لفعاليات العمل في الامتيازات العثمانية منذ مطلع القرن الماضي[21]، وانتهت أوضاعه إلى الاحتلال البريطاني المباشر إبان الحرب العظمى (١٩١٤ - ١٩١٨)[22] وقد سجّلت فترة التخضرم التاريخي انهياراً واسع الأبعاد، ولكنها شهدت ولادة الفكر القومي العربي الحديث إثر انبثاق القومية التركية وتبلورها ثم تطرّفها بالضد[23]، هكذا، كان لنخبة انتلجنسيا العراق دورها المؤثر في التكوين القومي العربي الحديث، إذ تمثلت بأهل الفكر والجمعيات والضباط والخطباء والكتّاب والشعراء والصحافيين والطلبة، ضمن أنساق فكرية، وتشكيلات قومية، وفعاليات ثقافية، وأنشطة مهنية[24].

٣ - العلاقات السوسيولوجية: تنوع الارث المرسخ

لم تكن البيئة الاجتماعية لمثقفي العراق عهد ذاك، «بيئة قروية» - كما عبّر عنها هشام شرابي[25] -، فقد أفرزتهم الحياة «المدينية/ الحضرية» بإرثها الأدبي[26]، وأنشطتها العلمية

---

(١٩) للتوسع في هذه المفاهيم، انظر: سيّار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٩)، ص ١٩٢ - ١٩٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢٢٠.

(٢١) من المحبّذ الاعتماد على تحليلات لونغريغ وزكي صالح، انظر:

Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, p. 220, and Zaki Saleh, *Britain and Mesopotamia, Iraq to 1914: A Study in British Foreign Affairs*, with a foreword by W.N. Medlicott (Baghdad: Al-Ma'aref, 1966).

(٢٢) Charles Philip Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1880-1914* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1966), p. 180.

(٢٣) سيّار الجميل، «الخطاب التاريخي العربي في فترة ما بين الحربين العظميين: محاولة ابستيمولوجية في إثارة بعض الإشكاليات،» المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٢٣ (أيار/ مايو ١٩٨٩)، ص ٧٦.

(٢٤) إن أبرز من عالج هذه الجوانب حتى يومنا هذا وعلى درجة من الرصانة:

George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamilton, 1938), pp. 38-59.

(٢٥) Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1970), p. 41.

(٢٦) انظر تحليل المستشرق هاملتون غِبْ عن البنية الثقافية العربية خلال العهود العثمانية، في كتابه المشترك مع هارولد بوون:

= Hamilton Alexander Rosskeen Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study*

الدينية، والتي تـركّزت فيهـا سلطويات متعـددة، رسّختها الهيمنـة العثمانيـة على مـدى أربعة قرون . . . وخصوصاً طبقة العلماء القديمة التي وقفت تعزز بحيادية واضحة السلطات الغـريبة عنها[٢٧]، علماً بأن من استقر من الغرباء في المدن العربية قد اندمج مع العـرب الأصليين مـع تـوالي الأيام[٢٨]. أمـا الجهاز الـديني والقضائي، فقـد تمثّله أهل البـلاد من المـدينيـين (الأسر العلمية)[٢٩].

كان هناك أيضاً، طبقة الأعيـان من السراتية والأغنيـاء القدمـاء (ملاكـون كبار + تجـار كبار + موظفون كبار)، وتحت سطوة سلطوياتها، وقعت طبقة العلما والأدبا كجماعـات عازلـة في الفجـوة الوسـطى من السلّم الاجتماعي العـربي بـين رأس الهـرم المتسلط، وبـين الفقـراء الكادحين والمعدمين (الطبقة المسحوقة)[٣٠]. أمـا السلطات السياسيـة والإدارية، فقـد هيمنت على المجتمع وثقافته واقتصاداته بـاسم السلطة الـدينية وأعـرافها التي جـرت مجرى التقليـد، فورّثت ذلك المجتمع طبائعها السلطوية والبيروقراطية والأسطورية، فغدت هـذه التقاليـد آلية مسيطرة في الذهنية وأسلوب الحياة.

كان هناك مسيحيون ويهود كـأبرز الأقليـات الدينيـة، وقد تـركّزوا في بغـداد والموصـل وزاولوا الأعمال الحرة منذ أزمنة قديمة[٣١]. أما العشائر، فكثيراً ما شغلت نـظام الحكم العثماني المركزي/ المحلي بازدياد الصراعات المحلية حول الملكيـات كافـة[٣٢]، وغدت ككـل المشاكـل

---

of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, 2 vols. (London; = New York: Oxford University Press, 1950-1957).

(٢٧) Sayyar K. Al-Jamil, «A Critical Edition of al-Durr al-Maknūn fi al-Ma'athir al-Madiya min al-Qurun of Yasin al-Umari, 920-1226 A.H. = 1514/1515 A.D. - 1811/1812 A.D.,» 3 vols. (Ph. D. Thesis, St. Andrews University, Scotland), vol. 1 (introduction and notes), pp. 142-144.

(٢٨) الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر، ص ١٩٥.

(٢٩) Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* vol. 2, p. 112.

(٣٠) انظر ما كتبه كارل باربير في:

Karl K. Barbir, «Getting and Spending in Eighteenth Century Damascus: Wealth at Three Social Levels,» in: Abdel-Jelil Temimi, ed., *La Vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane* (Zaghouan, Tunis: [s.n.], 1988), pp. 63-84.

وانظر مناقشتي له بخصوص الطبقات الاجتماعية العربية في: المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣١) Mohammed Salman Hassan, «Foreign Trade in the Economic Development of Iraq, 1869-1939,» (Ph. D. Thesis, University of London, 1942), pp. 16-50;

محمد سلمان حسن، **التطور الاقتصـادي في العراق: التجـارة الخارجيـة والتطور الاقتصـادي، ١٨٦٤ ـ ١٩٥٨** (صيـدا: المكتبة العصريـة، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٢٨١ ـ ٢٨٥، وخلدون ناجي معـروف، **الأقلية اليهـودية في العراق بين سنة ١٩٢١ و١٩٥٢** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٧١ ـ ٨٠.

(٣٢) Saleh Haider, «Land Problems of Iraq,» (Ph.D. Thesis, University of London, 1942), pp. 16-31, and

«العلاقات بين القبائل والسلطة العثمانية،» في: عماد الجواهري، **تاريخ مشكلة الأراضي في العـراق: دراسة في التـطورات العـامـة، ١٩١٤ ـ ١٩٣٢**، سلسلة دراسـات؛ ١٣٣ (بغـداد: وزارة الثقـافـة والفنـون، ١٩٧٨)، ص ٦٢ ـ ٩٣.

الجديدة مصدر قلق أساسي للنخبة المثقفة العراقية، بل أثرت في الحياة السياسية للبلاد مهما تقدم نظام الحكم فيها[٣٣].

لقد شكل سكان المدن عند مطلع هذا القرن حوالى ٢٤ بالمئة من سكان العراق (أي ما يعادل ٥٥٣ ألف نسمة)[٣٤]. وتعتبر النخبة المثقفة خلاصة ما أفرزته طبقة العلما والأدبا القديمة من بين تلك النسبة المدينية. وهي النخبة التي استطاعت أن تتزحزح قليلاً عن الأنساق العثمانية المألوفة والمتواترة. ففي نهاية القرن الماضي «ما كانت المدن العراقية لتختلف إلا قليلاً عما ألفته وعما كانت عليه منذ قرون خلت»[٣٥]، فلم يزد عدد المتعلمين على ١ بالمئة من مجموع السكان عند نهاية الحرب العالمية الأولى. لقد بدأت النخبة تتسع على حساب الفئات القديمة من علماء الدين نتيجة مؤثرات الاستنارة الفكرية[٣٦]. وان عودة الوعي التاريخي جعلت الكثيرين ينقلبون على واقعهم المضني وثقافتهم السكونية القديمة. ومن المفيد مراجعة الآراء التي كتبها نوري السعيد وشهادته بهذا الخصوص[٣٧].

٤ ـ انبثاق الانتلجنسيا وانطلاق الوعي والاستنارة

تكاد تكون البنية الفكرية للنخبة المخضرمة هي النموذج الجاد في العمل والنوايا، فهناك بعض المعرفة التي تنوعت تخصصاتها وعناصرها ورجالها[٣٨]. وقد زخرت تلك البنية بالمشاكل والتعقيدات مقارنة ببيئات عربية أخرى، تولدت فيها بالضرورة أوضاع شبيهة، وأنتجت أيضاً المزيد من الانجازات على طريق بناء التكوينات الوطنية المعاصرة[٣٩]. لقد أثرت عوامل عديدة ومتنوعة في تطور الفكر الحديث في العراق، منها:

أ ـ الطباعة والصحافة العراقية.

---

(٣٣) Ghassan Atiyah, *Iraq, 1908-1921: A Socio-Political Study* (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1973), p. 20.

(٣٤) حسن، **التطور الاقتصادي في العراق: التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، ١٨٦٤ ـ ١٩٥٨**، ج ١، ص ٥٢.

(٣٥) Stephen Hemsley Longrigg, *Iraq, 1900 to 1925: A Political, Social and Economic History*, 2nd ed. (London; New York: Oxford University Press, 1956), p. 18.

(٣٦) انظر: عبد الجليل الطاهر، «القوقعة والقلق في الشخصية العراقية،» **المثقف العربي** (بغداد)، العدد ١١ (١٩٦٩)، ص ٤٠. إننا نختلف هنا مع الطاهر في مفاهيمه التي تخلّى مؤخراً عن بعضها، ونتفق مع مقالة: معن خليل عمر، «المجتمع العراقي في دراسات الطاهر،» **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (جامعة الكويت)، السنة ٩، العدد ٣٤ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٤٩، وفؤاد الوكيل، **جماعة الأهالي في العراق، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٧** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ٥١.

(٣٧) انظر التفاصيل في: «خطاب رئيس الوزراء نوري السعيد الذي ألقاه في مجلس النواب العراقي في مناقشة خطاب العرش خلال شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٠،» ص ٤.

(٣٨) من المفيد مراجعة الفهارس والببليوغرافيات بتراجم وأعمال المثقفين العراقيين المخضرمين.

(٣٩) انظر: Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk Sluglett and Peter Sluglett (New York: St. Martin's Press, 1981), p. 87, and Hassan Saab, *Arab Federalists of the Ottoman Empire* (Amsterdam: Djambatan, 1958), p. 76.

ب ـ الدستور العثماني.
ج ـ الاتحاد والترقي في العراق.
د ـ التيارات الخارجية: حضارياً وسياسياً.
هـ ـ التيارات الفكرية العربية[40].

سخّر العراقيون الطباعة والصحافة للتعبير عن آرائهم في التيقّظ والاصلاحية والنقد من أجل التقدم الفكري. وكان ذلك نقلة في حياتهم الثقافية ساعدت في التواصل والتفتح من خلال المعرفة والأخبار والأفكار. وقد استحدثت وعربت فنون أدبية، وبدأت الأذهان تنشغل بأحوال المجتمع والأحداث التاريخية، والوقائع السياسية والاقتصادية، وتطورت الأساليب الكتابية. وبالفعل، تزحزحت المفاهيم القديمة عن قوالبها الجامدة جزئياً، وظهر جدل فعّال بين التقاليد وبين التطلعات، وبدأت تستخدم عند مطلع القرن بعض المصنفات الأدبية كالقصة، والمسرحية، والرواية، والشعر الرومانسي والقومي والوطني[41]، ثم الأناشيد الوطنية[42]. وستبدأ شحنة من التعريب عن اللغات الأجنبية[43]، كما بدأ التعبير عن آراء جديدة متأثرة بمصر والشام عبر مسارب عديدة[44].

أما التأثر السياسي، وخصوصاً بالأفكار الثورية الفرنسية والآراء الدستورية[45] سعياً نحو التغيير (من المطلق نحو الدستوري)، فقد كان هناك حدثان سياسيان في التكوين السياسي الليبرالي (المشروطية)، الأول: حركة المشروطية الايرانية عام ١٩٠٦، التي قضت على الاستبداد القاجاري، والثاني: انقلاب تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ وإعادة العمل بالدستور العثماني[46]. وقد قادت الأحداث الديماغوجية الرهيبة التي فجّرتها سياسة التتريك الاتحادية إلى انقلابية سيكولوجية عربية مفاجئة، برز فيها التحسس بالعروبة بشكل مذهل عند أبرز

---

(٤٠) يوسف عز الدين، تطور الفكر الحديث في العراق (بغداد: [د.ن.]، ١٩٧٦)، ص ٢٨ ـ ٤٤. وانظر مناقشتي له في: سيّار الجميل، «تطور الفكر الحديث في العراق،» الجامعة (جامعة الموصل)، السنة ٧، العدد ١١ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٦)، ص ١١٠ ـ ١١٧.

(٤١) يوسف عز الدين، الرواية في العراق: تطورها وأثر الفكر فيها (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٣)، ص ٢١ ـ ٢٥.

(٤٢) محمد سعيد الجليلي، الأناشيد الموصلية (الموصل: [د.ن.]، ١٩٥٦).

(٤٣) من أبرز المترجمين العراقيين الأوائل: عبد المسيح وزير، داود الجلبي، عبد المسيح جويدة، جعفر خيّاط، موسى كاظم، ابراهيم كبّة، ويعقوب سركيس.

(٤٤) انظر تحليل: وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٧٤.

(٤٥) George Lenczowski, *The Middle East in World Affairs* (New York: Cornell University Press, 1958), p. 46.

(٤٦) من المفيد جداً، الرجوع إلى الأطروحة الرصينة لعبد الوهاب القيسي:

Abdul Wahhab Abbas Al-Quaysi, «The Impact of Modernization on Iraqi Society during the Ottoman Era: A Study of Intellectual Development of Iraq, 1869-1917,» (Ph.D. Thesis, University of Michigan, 1958), p. 116.

عناصر النخبة العربية المثقفة(٤٧)، وانطلق الوعي القومي العروبي من إساره عند الاصلاحيين العرب. وكان للعديد من المثقفين العراقيين الدور المؤثر في صنعه وسيرورته باتجاه الثورة المضادة (القضية العربية).

لقد اهتمت النخبة العراقية بتفكك الامبراطورية العثمانية، وقد طرحت رسالتها القومية من خلال الحركة العربية، إذ سبقت تنظيماتها نشوب الثورة (١٩١٦) التي اشتركت فيها بشكل فعال، أي بعد تشكيل تجمعات عديدة في العراق واسطنبول(٤٨). وقد اجتهدت بعض الأسماء في تحويل تلك السياسة إلى ايديولوجيا خلال السنوات الأولى من القرن الجديد. «إن مئات من المثقفين هم نتاج النظام التعليمي الجديد إبان عهد عبد الحميد الثاني»، على حد قول ياشيم طاشيق(٤٩).

٥ ـ تحدي الآلية المسيطرة (نحو التحرر من السلطويات)

لقد شكلت حالة التزحزح عن البنية العثمانية، حركة تحرر في الذهنيات عن التقليديات التي عاشت متوارثة زمناً طويلاً نحو حالة أكثر دينامية في الوعي وفاعلية في الاستنارة. أي انتقلت من طور الهواجس إزاء المستحدث إلى الايمان به والعمل لنصرته(٥٠). فكيف جرى ذلك؟ لو عدنا إلى أبرز العناصر النخبوية لانتلجنسيا العراق، وتوقفنا ملياً عند تكوينهم المعرفي/ الأدبي في مطلع حياتهم(٥١)، لوجدنا، أنهم قد مثلوا الفرز الطبيعي من نتاجات الاصلاحية العثمانية على مدى نصف قرن. فلقد تخرّج العدد الكبير من الشباب العراقي من مدارس عليا وخاصة، كما درس أغلبهم في مدارس اسطنبول العسكرية والمدنية والملكية الشاهانية؛ إضافة إلى الذين تثقفوا بثقافة أجنبية في لبنان وغيره، وعادوا ليشكلوا عناصر أساسية في التغيير والتحرك الثقافي بوزن ثقيل. ولكن دعونا نسأل: ما هو مدى فاعلية تلك النخبة في عمليات التغيير الاجتماعي (التحديث) مقارنة بما أعلنته ومارسته من أفكار

---

(٤٧) من أفضل الدراسات في هذا الموضوع، كتاب المؤرخ ألبرت حوراني:
Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1962), chap. 2, p. 61.

(٤٨) من أهم تلك الجمعيات: جمعية العهد وجمعية المنتدى الأدبي. انظر دور العراقيين فيها، في: محمد هلّيل الجابري، «الحركة القومية العربية في العراق بين ١٩٠٨ ـ ١٩١٤،» (أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٠). كما واعتمدت على بعض الأوراق القديمة لعدد من القوميين الأوائل وبعض مراسلاتهم وقصائدهم ومساجلاتهم.

(٤٩) انظر: ياشيم طاشيق، «من حركة التوحيد العثماني إلى القومية التركية،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر العالمي الثالث للدراسات العثمانية: الحياة الاجتماعية في الولايات العربية خلال العهد العثماني، ص ٩٣.

(٥٠) للتوسع، انظر: سيّار الجميل، «نقد ابستمولوجية «الخطاب العربي المعاصر»،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧)، ص ١٥٢.

(٥١) من المحبّذ مراجعة «تراجم» أغلب المثقفين العراقيين، والتأكيد على فحص ابيقياتهم الأولى (تكويناتهم معرفياً/ سوسيولوجياً). لقد رجعت في ذلك إلى عشرات السير والكتب والمذكرات والتقاويم والأوراق المخطوطة. . . في عملية فحص بيوغرافي مقارن، لا يتسع المجال هنا لذكر إحالاتها جميعاً.

وخطب ورؤى على مستوى التطوير السياسي (الاصلاحية)؟[٥٢].

تكاد هذه النخبة تتفوق كثيراً في الممارسات السياسية ـ الإصلاحية أكثر من مهامها في عمليات التغيير الاجتماعي ـ التحديثية، لأن الظروف التاريخية قد فرضت عليها أجواء سياسية مشحونة بالأحداث المصيرية، وعمليات انتقال متعددة في أنظمة الحكم، والحرب العظمى، والسقوط العثماني، ثم الاحتلال البريطاني، ثم تأسيس الدولة. والأهم من كل ذلك: **ولادة الفكر القومي وتجسيده سياسياً، وبلورة مفاهيمه** «وعلاقة هذه النشأة العثمانية بالعروبة، على صعيدي صراعات الولاء التي أحدثتها العروبة، وآثار هذه الصراعات في ملامح القومية العربية، تستأهل من الاهتمام أكثر مما صرف لها إلى الآن»[٥٣].

ومعنى هذا، إن النخبة الانتلجنسية قد ساهمت من خلال وعيها النهضوي في بناء الدولة على حساب تحديدها البنى القديمة في الموضوع/ الذات/ المجتمع. وقد ارتطمت بتحديين خارجيين فرضا الإرادة على فعالياتها الفكرية، هما:

أ ـ **التحدي العثماني القديم**: نزعة احترامية/ تقديسية تجاه رواسبه ذهنياً وبقاياه اجتماعياً.

ب ـ **التحدي الأوروبي الحضاري**: نزعة تحرّرية/ قومية تجاه الانبهار فيه أو الاستجابة ضده.

ومهما حاولت النخبة صراحة أو ضمناً، الخروج من طوقهما، فإنها كانت تصطدم بجدارين داخليين بعد تشكيل بنيتها الوطنية (كبقية النخبات العربية المثقفة):

١ ـ **الآلية المسيطرة**: التي تحركها التقاليد الاجتماعية البالية/ علماء دين/ الطرقية الصوفية/ النزوعات السلفية/ أئمة جوامع/ أحكام شرعية/ أساليب أصولية/ مدارس دينية فقهية/ عادات طقوسية... الخ.

٢ ـ **إفرازات التاريخ**: التي تمثلها المشاكل السوسيو ـ تاريخية: العشائريات/ الأقلياتية/ الطائفية/ الشعوبية/ جغرافية الحدود/ البداوة/ البيروقراطية/ الوقفيات/ الاقطاع/ الانقسامات الدينية والمذهبية... الخ (التي أجّجها الاستعمار الكولونيالي بأساليبه المتعددة: احتلال/ انتداب/ معاهدات... الخ.

نستنتج أن ما صادفته النخبة من تعنّت الواقع وقسوة التحديات، كان كافياً لاشغالها عن دورها الحقيقي، **فلم تحقق آمالها وأحلامها القومية**. ولقد ساهمت مساهمات جادة

---

(٥٢) من الأهمية مراجعة أفكار علي أومليل حول مفهوم «الاصلاحية والدولة»، انظر كتابه الجيد: علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

(٥٣) لقد خصّ وليم كلفلاند أطروحته أدناه عن ساطع الحصري، ومعالجاته مختزلة في:
William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati'al-Husari* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), p. 19.

وريادية في تأسيس الفكر القومي والفكر الحر، ولكن النتيجة كانت أن انكفأت أهدافها السياسية بعد أن نكث الحلفاء بالعهود القاضية بالاستقلال القومي، فغلبت الأماني ذات الطابع القطري على تحقيق الحلم القومي، ليس في العراق فحسب، بل في معظم الأقطار العربية التي ساهمت فيها النخبوية الفكرية والمتحررة بالمأسسة والتكوين، وهي: مصر والعراق وتونس وسوريا ولبنان والمغرب.

٦ ـ مرجعيات التكوين المعرفي: مقاربة في التصنيف (Classification)

إذا كانت اشكالية التحديث في التكوين الثقافي العربي الحديث قد ارتبطت بـ التغريب[٥٤]، فهنا قد اختلفت الكيفية التي عاشت عليها انتلجنسيا العراق المخضرمة عن تلك الأوضاع التي عاشتها النخبات العربية المثقفة الأخرى. وعلى الرغم من أوجه التشابه والتلاقي فيما بينها من نواح عديدة، فإن خصوصية النخبة العراقية تكمن في أولويات النشأة والتكوين، ثم في مأسسة النتائج التي برزت منها أوضاعها فيما بعد، وخصوصاً خلال عقدي ما بين الحربين العظميين. فقد كان للنخبة المثقفة المصرية امتداد تاريخي ـ وطني عكسته ظروف تاريخية مصر الحديثة، لذا، فقد رسّخت التطورات اللاحقة، نزعة مصرية عبّر عنها الخطاب المصري الذي دعا إلى المواطنة دون القومية (مصر للمصريين)، وكان ذلك انعكاس واضح للأوضاع السياسية اللامركزية والتحديثية التي بنيت عليها مصر. . في حين ارتبطت أوضاع وأفكار المثقفين العراقيين والسوريين بأحكام السياسة المركزية والتنظيمات الاصلاحية العثمانية[٥٥].

هكذا سنجد أيضاً، أن فكرة اللامركزية التي مثّلها جبل لبنان وتونس وسواحلهما وموانئهما، سيعبّر عنها فكرياً ووطنياً في خطاب يقترب كثيراً من الخطاب المصري المعبر عن نزعة تحديثية منفردة عن التجربة الاصلاحية/ العثمانية. لذا ولدت دوافع الهجرة من لبنان نحو مصر، فشاركت عناصر لبنانية مثقفة في مأسسة الثقافة المصرية الحديثة[٥٦]. إن الذي اختلف ـ هنا ـ بين كل من العراقيين والسوريين في خضم البحث عن اشكالية الخطاب والواقع، هو مقدار الارتباط بأدلجة التنظيمات والتأثر بما جرى على الساحة المشتركة معاً جغرافياً. إذ كانت انتلجنسيا العراق متأثرة دون شك بالكتّاب والمفكرين السوريين الأوائل[٥٧]، ولكنها شاركت بصورة أكثر فاعلية، وبعدد أكبر من العناصر، وبكيفيات

---

(٥٤) عن الفرق بين مصطلحي «التحديث» (Modernization) و «التغريب» (Westernization)، انظر: Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernization: Growth and Diversity* (Bloomington: University of Indiana, 1963), pp. 31-37.

(٥٥) سيّار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٥٦) Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914,* p. 46.

(٥٧) نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، ص ٧٤. ومن أجل الاطلاع على التيارات الفكرية العامة، انظر: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند =

وأساليب أبعد عمقاً من السوريين في استلهام المشاريع الاصلاحية ـ العثمانية التي لم تفعّل عربياً إلا على يد ذلك العدد الكبير من شباب العراق الذي درس وتدرّب في معاهد اسطنبول خصوصاً، مثل: الكلية الشاهانية ـ الملكية، ومدرسة الحقوق، والمدرسة العسكرية العليا، وكلية الأركان العثمانية، والمدارس المختصة بالعلوم التطبيقية والطب والهندسة والزراعة... الخ. وقد تخرّج عدد آخر منهم في الجامعات والمدارس الأمريكية والأوروبية، إضافة إلى كلية الحقوق ومدرسة المعلمين العليا في بغداد(٥٨).

لقد اتخذ أغلب الشباب العراقي مواقعه الوظيفية بعد تأسيس العراق الملكي ليبرز منهم العديد من الأدباء والساسة والقضاة والقادة والأطباء والدبلوماسيين والنواب والاداريين والوزراء... الخ الذين تنوّعت مرجعياتهم بتنوع الأماكن والبيئات التعليمية والتجارب التي ستثبت إمكاناتها في مختلف الأعمال والميادين عبر تاريخ من التحولات عند أبرز القادة الذين ستفرزهم النخبة المثقفة وأنشطتها الفعالة فيما بعد. إن تصنيف المثقفين العراقيين حسب تلك **المرجعيات، سيوصلنا دون شك إلى فهم أفكارهم وممارساتهم بعيداً عن القوالب** الاستنساخية والتأويلية في قراءة النصوص والأحداث في ظواهرها، فالمعلومات البيوغرافية لرجال العراق الذين ساهموا في تكوينه، ستوقفنا على مرجعيات متعددة في **المعرفي لا الايديولوجي**. ويمكننا الوقوف عند أربعة تصانيف:

أ ـ **مرجعية الأوائل**(٥٩) المتوارثة عربياً في المفاهيم والأساليب اللغوية والعلوم الدينية والكتابات التاريخية، وقد أثرت على مدى زمني ليس بالقصير في تكوين أجيال عديدة متمرسة، ولم تزل بقاياها شاخصة ومتناثرة حتى يومنا هذا على الرغم من غلبة التعليم المدني.

ب ـ **مرجعية اسطنبول** (المدنية والعسكرية): فقد تخرج من اسطنبول العديد من المثقفين العراقيين ضمن اختصاصات متنوعة، استفاد العراق منهم على مدى نصف قرن، وبقيت مؤثرات هذه المرجعية قوية وواسعة فكرياً وسياسياً حتى عام ١٩٥٨.

ج ـ **المرجعية الغربية**: لقد أثّرت ثقافة باريس الفرنسية بعض الشيء في تكوين ثقافة النخبات واختصاصاتها قبل حدوث التماس المباشر مع الانكليز خلال الحرب العالمية الأولى

العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

(٥٨) انظر الهامش رقم (٥١) السابق.

(٥٩) حول سير الأوائل وتراجمهم، فقد اعتمدت على جملة من المصادر الأولية المهمة ويمكن استشارة بعض المخطوطات والأساسيات التالية: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين: تراجم مصنّفي الكتب العربية**، ١٥ ج في ٥ (دمشق: مطبعة الترقّي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١)؛ الأثري، **أعلام العراق**؛ مصطفى نور الدين الواعظ، **الروض الأزهر في تراجم آل السيد جعفر**، عُنيَ بنشره ابراهيم الواعظ (الموصل: مطبعة الاتحاد، ١٩٤٨)؛ رفائيل بطّي، **الأدب العصري في العراق العربي**، ٢ ج في ١ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٣)؛ خير الدين العمري، «مقدمات ونتائج،» (مخطوط بحوزة عائلته)؛ عبد الرحمن صالح، «كتاب العمر،» (مخطوط بحوزة المؤلف)، وأحمد محمد المختار، **تاريخ علماء الموصل**، ٢ ج (الموصل: [د. ن.]، ١٩٦٢).

وما بعدها، ثم اعتمد قسم آخر من أبناء النخبة على الثقافة الأمريكية.

د ـ **مرجعية بغداد المدنية**: طغت الاختصاصات القانونية كحقول أولى في المعرفة العراقية[60]، فكان هناك عدد كبير من المثقفين والمهنيين ورجال القانون والتعليم الذين شاركوا بصورة فعالة في الإدارة والنيابة والصحافة.

ثانياً: الانتلجنسيا والسلطة: دور النخبة المخضرمة في تكوين العراق المعاصر

١ ـ تأسيس الوعي القومي تجاه النمطية الجديدة

تنوّعت مواقف المثقفين العراقيين إزاء السلطة، نتيجة تبدّل السلطات وتنوعها، فاختلفت توجهاتهم باختلاف طبيعة الأساليب الثقافية أو الثقافوية التي تعاملوا معها. وقد تلاشت معظم توجهاتهم الواعية وطموحاتهم في الإصلاح والتغيير كونهم اصطدموا بأغرب التناقضات الاجتماعية والواقع السياسي المرير. لقد كان المجتمع قاسياً كثيراً عليهم في أنماط تفكيره وعلائقه الأسروية والبيئية في المحليات والأطراف. وطالما اتهموا بانتمائهم البرجوازي، وأنهم ابتعدوا عن مصالح المجموع[61]. كان المجتمع ولما يزل أقوى من المثقف المستنير، فيشقى هذا الأخير بوعيه وأفكاره وتجاربه، ويجد أن **مجال التثاقف هو الأقوى والمسيطر بفعل السلطات الاجتماعية متعددة الأطراف التي تخدم التخلف**.

إن سلطة التقاليد والطقوس الاجتماعية المتوارثة، وسلطة قوانين (أعراف) العشيرة، وشكليات العلاقات المهزوزة، ومؤسسات الأوقاف، والطرائقية الصوفية، والموروثات السلفية. . .، كانت ولما تزل أشكالاً من قهر السلطة السوسيو ـ تاريخية، وقمعها لنخبة الاستنارة والمثاقفة معاً، **فكان أن ظهر تعارض مطلق ناشز بين الكيان الاجتماعي المعقد الذي كان يريد إرضاء أفق التفكير السائد بكل أنساقه الأفقية، وبين الوعي الحقيقي بالتغيير والنضال من أجل إجراء التحولات الفكرية المستحدثة**: صدامات متعددة بين المهن القديمة (طبقة الصناع، الحرفيون، التجار الصغار) وبين المهن الجديدة (المثقفون من الصحفيين

---

(٦٠) اعتبرت مؤسسة الحقوق في بغداد، أول كلية تؤسس في العراق عام ١٩٠٨، ثم أسست دار المعلمين العالية سنة ١٩٤٢ على نحو بدائي ناقص، ثم تكاملت في سنة ١٩٣٩. وأسست كلية الطب سنة ١٩٢٧، وكلية الصيدلة سنة ١٩٣٦، وكلية الهندسة سنة ١٩٤٢، وكلية الملكة عالية (التحرير ثم البنات بعدئذ) سنة ١٩٤٦، وكلية التجارة عام ١٩٤٧، وكلية الآداب سنة ١٩٤٩. ولم يشرّع قانون جامعة بغداد حتى عام ١٩٥٦، وبدأ تنفيذه في أواخر سنة ١٩٥٧. انظر: محمود فهمي درويش، مصطفى جواد وأحمد سوسة، **دليل الجمهورية العراقية لسنة ١٩٦٠** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٦١)، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(٦١) انظر ما كتبه: مظهر، **صفحات من تاريخ العراق المعاصر: دراسات تحليلية**، ص ٣٥ ـ ٣٧.

والأطباء والمحامين)، وتعارضات ساخنة بين الأجهزة الدينيـة المتوارثـة في التدريس (الجـوامع والكتاتيب والمدارس الـدينية) وبـين المؤسسة الـتربويـة والتعليمية المـدنية (المـدارس الرسميـة الحديثة). باختصار: **حدوث تناقضات واسعة النطاق بين الاعتبـارات الأفقية القـديمة وبـين المؤسسية العمودية الحديثة.**

لذا، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار الكلي لا المجزأ، رؤيـة حالـة الصراع الذي عـاشته أنتلجنسيا العراق الأولى ضد السلطويات الاجتماعية وركائزها في أغلب الشرائح(٦٢)، وفي ظل واقع سياسي متخلف، واقتصادي منهك. وهـذا ما ينـطبق أيضاً عـلى بيئات اجتماعية عـربية أخرى، ولكن وفقاً للتدرج في المؤثرات الاصلاحية والتحـديثية لتـاريخية المـرحلة الصعبة التي تغيّرت إبانها وجهات التاريـخ. ويكاد يكـون العراق حـالة استثنـاء كون قسـماته المختلفـة قد ورثت بشكل مباشر وقوي تلك التبعات والتعقيدات العثمانية التي زاولها العثمانيون عـلى أرضه قرابة أربعة قرون «وبقي منغلقاً على نفسه تجاه الغرب ومركزية الحضارة»(٦٣)، حتى وقف مندهشاً تملؤه التناقضات في مطلع القرن العشرين.

لقد تفجرت مشاكل العراق في الفترة المعنية، فاختلفت عن المشاكل التي عـاشتها مصر وتونس وسوريا ولبنان والمغرب والجزائر، وخصوصاً في السنوات المشحونة بالأحداث القومية، ودليلنا على ذلك مقارنتنا مثلاً مواقف المثقفين العراقيين الساخنة إزاء الغزو الايطالي لليبيا عام ١٩١١، **والثورة السوريـة الكبرى عـام ١٩٢٥**(٦٤) بما كـان عليه صمتهم إزاء الغـزو الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠، أو حتى **ثورة عرابي الوطنية في مصر عام ١٨٨٢!**

دعونا نسأل الآن: **كيف ولد الوعي العراقي لأول مرة؟**

لقد تكونت نخبة الانتلجنسيا معرفياً وايديولوجياً ابان التخضرم بين قرنين مذ تمفصلت عن وعي جديد، وأحدثت قطيعة مع العثـمانيين خـلال المرحلة الصعبـة (١٩٠٨ ـ ١٩١٨)، وكانت منتشرة في أماكن غير العراق، وهي تعيش في ارهـاص قاس، ولم تستعـد بعد هـويتها الوطنية، فقدمت اسهامات شريفة على طريق **التوحد القـومي دون تردّد**(٦٥). ومن ثم تكـامل

---

(٦٢) من المحبّذ مراجعة كتاب: الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العـراقي: محاولـة تمهيديـة لدراسـة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**، وجواد، **مقدمة في كيان العراق الاجتماعي**، ص ٦١.

(٦٣) انظر كتاب جورج لورنس هاريس بإمعان وتحفظ:

George Lawrence Harris, *Iraq: Its People, its Society, its Culture* (New Haven, Conn.: Human Relations, 1959), p. 21.

(٦٤) تنبئنا عن هذه الحالة، مواقف عديدة لأدباء العراق من الشعراء والصحفيـين في رد فعلهم الصارخ تجاه العدوان الايطالي على ليبيـا سنة ١٩١١، وثـورة سوريـا الكبرى سنـة ١٩٢٥، إذ امتلأت أعمـدة الصحف والمجلات العراقية بالقصائد والمقالات تعاطفاً قومياً من الأحداث العربية.

(٦٥) ساهم المثقفون العراقيون الأوائل في نشأة الحـركة القـومية الحـديثة بمـواقفهم السياسيـة ونشاطـاتهم الفكرية، وخصوصاً في اسطنبول التي مثلوا فيها دوراً بارزاً في الإثـارة القوميـة، وبث الوعي العـروبي، ومنهم: جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وحبيب العبيدي وعـلي الجميل وعبـد المحسن الكاظمي، وأحمـد عزت الأعـظمي، وثابت عبـد النور ومكي محمـد صـدقي الشربتي وتـوفيق السـويـدي. . . وغـيرهم. عن مـواقفهم =

رجوعها إلى العراق لتشارك في بنائه الوطني بعد إعلان دولته(٦٦)، جنباً إلى جنب مع قدوم العديد من المثقفين العرب الذي استوطن بعضهم العراق(٦٧). لقد كان الجميع يتمتعون بمشاعر عربية واحدة عشية السقوط العثماني، ويبدو لنا، أنهم وجدوا في دولة العراق الجديدة، البديل التاريخي لدولة فيصل العربية في سوريا التي أجهضتها فرنسا. يقول أحد المثقفين العراقيين: «وأخيراً وصلنا إلى حلب الشهباء، ورأينا العلم العربي لأول مرة يرفرف فوق الأبنية الرسمية، فتملّكنا شعور غريب لم يسبق لنا أن شعرنا بما يماثله من قبل، إنه شعور العزة والكرامة الوطنية. . لقد كنا عثمانيين حتى تلك اللحظة، وأصبحنا عرباً لنا كيان بين الأمم، ولنا دولة بين الدول، وعلم بين الأعلام»(٦٨).

إن تجربة سوريا العربية(٦٩)، قد وجدت أنفاسها حية في العراق، التي اضطلع بتأسيسها فيصل بن الحسين من خلال ريادته القومية الكاريزمية لكليهما، وكان قد نجح في لمّ شعث النخبة المثقفة خلال عهده التأسيسي للعراق (١٩٢١ - ١٩٣٣)، بمعزل عما مارسته بريطانيا من سياسات أضرّت كثيراً بمصالح العراق والأماني العربية.

٢ - الكولونيالية البريطانية: التسلط الأوروبي المباغت

لقد أثّر الغزو الاستعماري للمنطقة - أيضاً - في مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، فكان أن نما الوعي المضاد بعد تأثر أقاليم عربية عديدة في هياكلها الاقتصادية خصوصاً، وولادة حالات سياسية واقتصادية جديدة بين الأقاليم العربية، لم تكن مألوفة سابقاً في ظل العلاقات الإدارية والأوليغاركية القديمة التي كانت تربط الولايات العربية (الأقاليم/ الأمصار). فمن الطبيعي ظهور وعي مضاد عند أبنائها كرد فعل على التشظي المباغت في العلاقات العربية التي لم تنقطع حتى في ظل السيادة العثمانية.

= ومقطوعات من القصائد القومية لبعضهم، انظر: محمد عزة دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط ٢ (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٣٠٨ - ٣٢٨؛ حزب اللامركزية الادارية، اللجنة العليا، المؤتمر العربي الأول، جمع وثائقه ونشرها محب الدين الخطيب (القاهرة: محب الدين الخطيب، ١٩١٣)؛ مجلة المنتدى الأدبي (اسطنبول)، الأعداد الأولى بنسخ نادرة؛ محمد حبيب العبيدي، ذكرى حبيب: ديوان محمد حبيب العبيدي، تحقيق أحمد قاسم الفخري (الموصل: مطبعة الجمهورية، ١٩٦٦)، وناجي علوش، «الحركة العربية بعد الحرب العالمية الأولى،» دراسات عربية، السنة ٢، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٥).

(٦٦) أمثال: جعفر العسكري، ياسين الهاشمي، مولود مخلص، عبد الله الدليمي، قاسم راجي، طه الهاشمي، علي جودت، نوري السعيد وغيرهم.

(٦٧) أمثال: عارف معروف، رستم حيدر، ساطع الحصري، محمود هندي وغيرهم.

(٦٨) انظر: طالب مشتاق، أوراق أيامي: بغداد والعراق والوطن العربي، ١٩٠٠ - ١٩٥٨، ط ٢ (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٥٧.

(٦٩) للتوسع، انظر: خيرية قاسمية، الحكومة العربية في دمشق بين ١٩١٨ - ١٩٢٠، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢)، وعن تاريخية فيصل الأول الريادية، انظر:
Peter Mansfield, *The Ottoman Empire and its Successors* (London: Macmillan, 1973), pp. 70-77.

كانت التجربة الاستعمارية لأجزاء كبرى من الوطن العربي، بمثابة افتراق تاريخي، أي ذهاب كل إقليم أو مجموعة أقاليم في طريق يؤسس نفسه بنفسه. فتكرّست منذ تلك اللحظة التاريخية، خطوط التجزئة، وولادة التكوينات السياسية القطرية على أساسها، فكانت في جملتها عاملاً تاريخياً مضاداً في بناء الرؤية القومية المستقلة التي اشتركت في تشكيلها وتأسيسها نخبة متنوعة من المثقفين العرب، الذين بدأوا باتباع منهجية الاستقلالات الوطنية بفعل الضغوط القاسية التي مارستها قوى الاستعمار والاحتلال.

إن من الممكن حقاً أن نستجلي العديد من المواقف المضطربة غير الثابتة التي كرّسها المثقفون العراقيون من أبناء الرعيل الأول حيال السلطات الاستعمارية البريطانية، فمصانعة المحتل الجديد هو تكتيك مرحلي لتهيئة مناخ وطني، وأرضية خصبة للنزال. فغالبية المثقفين كانوا يرون أنفسهم جزءاً لا يتجزأ من الأمة التي تربطهم مقوماتها بأواصر مشتركة، ومجموع القيم الأصيلة. لقد أكد البعض منهم أنهم كانوا يعملون في الخفاء من أجل العراق والأمة العربية. إن معظم الكتّاب والمثقفين العراقيين من أبناء تلك النخبة قد كتبوا وحرروا وراسلوا الصحف التي وافق الانكليز على إصدارها إثر احتلالهم العراق، ومنها: جرائد العرب والموصل ودار السلام والأوقات البصرية وغيرها، وهناك البعض ممن «كانوا يوقّعون مقالاتهم بتواقيع مستعارة تهرّباً من مصانعة المحتلين»[70] كما أن هناك بعض الأسماء الكبيرة من علماء العراق وشعرائه، إضافة إلى شخصيات وطنية وقومية عراقية ساهمت بطريقة ذكية وغير مباشرة في بث الأفكار الاصلاحية.

لقد اختلفت المرجعيات والاتجاهات باختلاف النزعات الدينية والقومية والليبرالية، نحو تشكيل وطني في واقع يعجّ بالتناقضات، وتهيمن عليه السلطة الاستعمارية، وتكاد تكون النخبة طليعية قبل التأسيس العراقي الذي سعى الجميع من أجله مقارنة لما آلت إليه بعد ذلك، إذ غدا معظم أفرادها يشاركون في السلطة التي ستنبثق في عهد فيصل الأول. يقول فهمي المدرس: «إن الانتداب أشد قسوة من الاستعمار»[71]. ويقول في مكان آخر: «وإذا ما استحكمت شعائر الفضيلة بتشريع القوانين، وتكامل نظام الحياة الاجتماعية، وأثرى العرب، وارتفع مستوى الثقافة، وعلمنا أنا نعيش في قرن تحرّرت فيه حتى العبيد والمماليك، وعالجنا قضيتنا الحيوية بهذه العقلية، فالانتداب يسقط بذاته. لذلك أقول إن الانتداب والأخلاق السامية ضدان لا يجتمعان»[72].

---

(٧٠) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية، ط ٣ موسعة (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٧١)، ج ١، ص ٧٥. لقد اتهم المؤرخ الحسني العديد من الكتّاب والمثقفين العراقيين الكبار بالتعاون مع الإنكليز. واتهم البعض ـ لسوء علاقته بهم ـ بتلقي أجور مغرية من الانكليز دون مراعاة لمكانتهم الفكرية ومواقفهم القومية، ودون أي توثيق لهذا الخبر. ولما كان الحسني هو أول من ألقى بالتهم جزافاً، ولما جرت العادة، الاكتفاء بالمنقول والمستنسخ عنه دون نقد وتوثيق وتشكيك، فقد نقل الخبر أحدهم عن الآخر، إلا القلة القليلة من المؤرخين المدققين والحياديين... مع تقديرنا لجهود الحسني في جمع حوادث تاريخ العراق المعاصر وإرثه السياسي الذي اشتغل عليه وعلى أضابيره عندما كان موظفاً لحفظ الوثائق الرسمية والسرية في مجلس الوزراء.

(٧١) فهمي المدرّس، مقالات سياسية، تاريخية، اجتماعية...، ٣ ج (بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣١ ـ ١٩٣٢)، ج ١، ص ٢٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠.

إن المناخ السيكولوجي والاجتماعي للنخبة العراقية المثقفة، قد تمثل بمشاعر متنوعة إزاء التكوين الوطني، نظراً لاختلاف المرجعيات الفكرية أولاً، ولتنوع حالات النضال السري المغلف والمصطنع والعلني المفتوح من أجل الحرية ثانياً؛ فازدادت الصراعات السياسية الداخلية، حتى غدت حالة دائمة. ناهيك عن الخلل الاجتماعي وسيادة التسلط الطبقي، والمنافسات غير المبدئية، والانقسامات العائلية، والمنازعات القبلية والعشائرية، التي طالما حاربها العديد من المفكرين والمثقفين العراقيين، إضافة إلى محاربتهم البؤس الاقتصادي الذي كان يعيشه العرب، وضعفهم الثقافي، وأحوال قهرهم الاجتماعي، وآليات الذهنية المركبة والخرافية (الأسطورية).

لقد انتعشت الحالة الثقافية في العراق إبان السيطرة البريطانية، كرد فعل غير مباشر إزاء المحتل الجديد. وقد أدى ذلك إلى نمو الوعي والطموح السياسي للجماهير التي أنهكتها حالة الحرب والاقتصاديات المنهوكة. لقد انتشرت وسائل جديدة في المجتمع جلبها الإنكليز معهم، وبدأ العراقيون يطّلعون على الأحداث المحلية والعربية مع تحسن نسبي في ظروفهم المعاشية. إن السياسة التي مارسها الانكليز في العراق، كانت كفيلة بخلق أرضية مضادة لكل الممارسات الاستعمارية وستغدو أيضاً مناهضة فيما بعد لأولئك الشيوخ من أعضاء النخبة التي ستغدو صغيرة أمام تنامي الفئات الجديدة التي قادت النضال من أجل الاستقلال.

٣ ـ المثقفون العراقيون والتكوين السياسي: التمفصل المزدوج (Double Articulation)

لقد قامت المملكة العراقية الحديثة (١٩٢١ ـ ١٩٥٨)، على أساس رفض الأساليب العثمانية السابقة ومرتكزاتها القديمة التي كانت تقوم عليها الولايات العراقية، تلك الولايات التي ظهرت بشكل دولة مركّبة. لقد ولد النظام العراقي في خضم حكم السيطرة البريطانية (الانتدابية)، بعد احتلال الانكليز العراق خلال الحرب الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) (على مراحل صعبة من التقدم ضد المواجهة العسكرية ـ العثمانية: البصرة ١٩١٤/ الكويت ١٩١٦/ بغداد ١٩١٧/ الموصل ١٩١٨)[٧٣]. وانبثقت شرعية النظام الملكي عن استفتاء شعبي بعد المناداة بفيصل بن الحسين كي يتولى عرش العراق. وإثر مؤتمر القاهرة في ٦ آذار/ مارس ١٩٢١، تسلم فيصل مسؤولياته في حفل تنصيبه على عرش العراق ببغداد في اليوم المصادف ٢٣ آب/ اغسطس ١٩٢١[٧٤].

---

(٧٣) إن أبرز من وضّح تفاصيل الاحتلال البريطاني، هو: العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية، ج ١، الفصل ٣، ص ٨٩ ـ ١٦١.

(٧٤) انظر: البزّاز، العراق: من الاحتلال إلى الاستقلال، ص ١٢١ ـ ١٤١. وانظر وجهة النظر البريطانية، في: Longrigg, *Iraq, 1900-1950: A Political, Social and Economic History*, pp. 19-49, and Philip Willard Ireland, *Iraq: A Study in Political Development* (London: Jonathan Cape, 1937), pp. 32-68.

جاء الانبثاق السياسي الجديد في العراق كي يرفض ما خلّفته العهود التاريخية السابقة، وخصوصاً بقايا المركزية العثمانية ومرتكزاتها القائمة على: الولاء لـ الخلافة المستحدثة على عهد عبد الحميد الثاني، والتبعية لـ مركزية السلطنة التي لم تزل قائمة في الأذهان حتى ذلك العهد. لقد واجه العهد الجديد ركاماً من التعقيدات السياسية والاجتماعية التي خلّفتها المداخلات الاستعمارية للانكليز على أرض العراق. وبدأ مثقفو العراق إلى جانب سياسييه وعسكرييه من رعيل جيل المخضرمين العثمانيين، في بناء الادارة الجديدة والتكوين الحديث والتحركات المرتبطة ارتباطاً كاملاً بالمستشارين البريطانيين(٧٥). وعمدت السلطات العراقية إلى وضع قوانين جديدة، واجراء اصلاحات جذرية، واقرار دستور للبلاد(٧٦). ودارت السياسة العراقية في فلك التحالف مع بريطانيا ردحاً قاسياً من الزمن بصيغة المعاهدات بين الطرفين (معاهدات: ١٩٢٢/ ١٩٢٦/ ١٩٢٧/ ١٩٣٠. . .) التي حفظت بريطانيا من خلال بنودها جملة كبيرة من المصالح على حساب العراق وكاهل شعبه(٧٧).

ويتذكر الجيل القديم من المثقفين العراقيين، كيف تلاشت أمام أعينهم، تلك القيم التقليدية المتوارثة عن العثمانيين، وحلّت محلها، قيم جديدة بعد الكينونة السياسية العراقية. لقد قامت مرتكزات النظام العراقي على مبادىء جديدة، منها ما أعلن على الملأ، ومنها ما أخفي عن الشعب والانكليز معاً. فهناك: الملكية، وحصرها بـ العرش الهاشمي، أي لفيصل ولأولاده وأحفاده من بعده. ثم الدولة المكونة على النسق الأوروبي وترتبط جميع السلطات فيها بـ الدستور، ثم التآخي بين أبناء الشعب العراقي الواحد داخل إطار من الوحدة الوطنية، ثم التحالف مع الانكليز. وتقوم ايديولوجيا الدولة في طبيعتها على الحياة الليبرالية بتعدد الأحزاب وحرية الصحافة والبرلمان(٧٨). وهناك مبدآن أساسيان اتبعتهما الخطط التكوينية العراقية بالنسبة إلى بناء الدولة الجديدة كايديولوجيا مختفية عن العلن، أولاهما: القومية غير المعلنة تخوفاً من هيمنة السياسة البريطانية، وثانيهما: العلمانية المتخفية خشية السلطات الاجتماعية المزروعة في اللاوعي، والتي تحكمها رجعية التفكير القديم(٧٩). وقد ميز

---

(٧٥) لمراجعة تفصيلية، انظر: تقويم العراق لسنة ١٩٢٣ (بغداد: مطبعة العراق، ١٩٢٢).

(٧٦) انظر نص القانون الأساسي العراقي، في: عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ط ٢، ٣ ج (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٥٧)، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤، وانظر شرح الدستور، في: مصطفى كامل، شرح القانون الإداري: المبادىء العامة والقانون الاداري العراقي (بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٤٩).

(٧٧) انظر تفاصيل بنود المعاهدات العراقية ـ البريطانية في: الحسني، المصدر نفسه، ج ٢.

(٧٨) كامل، المصدر نفسه، ص ٦٧. وانظر مقارناً: منذر الشاوي، القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية في العراق (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٠).

(٧٩) هذا ما يمكن للمؤرخ أن يستكشفه من خلال استبطانه «مذكرة الملك فيصل الأول» التي كتبها قبيل وفاته عام ١٩٣٣. انظر نص المذكرة، في: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ط ٢، ١٠ ج في ٥ (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٥٣ ـ ١٩٦٠)، ج ٣، ص ٢٨٦؛ البزاز، العراق: من الاحتلال إلى الاستقلال، الملحق (ب)، ص ٣١١ ـ ٣١٩، وعلي جودت، ذكريات علي جودت، ١٩٠٠ ـ ١٩٥٨ (بيروت: مطابع الوفاء، ١٩٦٧)، ص ٢٥٦. ومن المفيد جداً مقارنة «نص المذكرة» مع «خطاب التتويج»، انظر: البزاز، =

النخبة طابع عدم الاستقرار في علاقاتها مع العرش والانكليز والحكومة، متحركة من خلال البرلمان والصحافة والشارع السياسي بمزيد من الفعالية. ويعزى عدم استقرارها إلى أسباب سياسية واجتماعية وتاريخية متنوعة[٨٠].

ولقد تأثر المناخ النفسي والاجتماعي للمثقفين العراقيين بأربعة مصادر أساسية، هي:

أ ـ الرواسب العثمانية القوية، وهي آلية التفكير التقليدي/ الأصولي القديم في مواجهة التحديث.

ب ـ مؤثرات الاصلاحية العثمانية، وهي من مخلفات سياسة التنظيمات التطبيقية مدنياً وعسكرياً.

ج ـ التأثر غير المباشر بالغرب بتلاقح المعرفة والفكر عبر الاتصال بمصر وبلاد الشام.

د ـ الاستعمار البريطاني كمصدر آلام وإلهام لثقافة العراق سراً وعلانية وللنضال الوطني.

لقد عاش المثقفون العراقيون أزمة البحث عن الاستقلال جنباً إلى جنب، مع اكتشاف ذاتهم، أي التطلع إلى بناء هوية عراقية لها مقومات قومية، أو تشكيل حلم قومي لمقومات أمة ذات مقومات وطنية بعيداً عن جميع المشاكل التاريخية والسوسيولوجية. يقول علي الجميل وهو أحد المثقفين المخضرمين: «... على العربي أن يعرف بأنه عربي أولاً ثم يلتفت إلى المذهبية والطائفية. فتقوية القومية العربية توحد الجهود لنيل الغاية الوطنية المنشودة. كيف أستطيع أن أفضل مسيحياً فرنسياً على مسلم عربي هو من دمي ولحمي ولا أهدم الوحدة العربية، وأعمل على إسقاطها في أيدي أعدائها؟ وكيف يتمكن المسلم العربي من تفضيل المسلم الهندي على النصراني العربي ولا يطعن أمته في صميمها؟ لقد استيقظ أبناء العرب من سباتهم وعرفوا نجاحهم في تآخيهم وتعاضدهم فليربأ عمال التفرقة على ضلعهم وليخسأ من يتخذ الدين سلاحاً في سبيل غايات لا يقبلها الدين والدين بريء منه»[٨١].

أما وطنياً، فيكتب طالب مشتاق في مذكراته عن دور الشباب المثقف في الحركة الوطنية، إذ كانت خطبهم تتلى وقصائدهم تلقى فتوقد في القلوب جذوة الحماسة، وتوقظ في النفوس العزة والكرامة. وكان الدكتور الشيخ مهدي البصير «ميرابو» الثورة ضد الانكليز، وكانت خطبه الثورية وقصائده النارية تلهب المشاعر وتدفعها نحو تحقيق الأهداف الوطنية[٨٢].

= المصدر نفسه، الملحق (أ)، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠. وللإطلاع على مزيد من المعطيات، انظر برامج الأحزاب العراقية المشكلة خلال المرحلة الأولى من تأسيس الدولة، في: الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج ٣، ص ٢٠٦ ـ ٢١٢.

(٨٠) قارن أفكاري هذه مع ما طرحه وضّاح شرارة عن المثقفين المصريين، في: «احتباس السياسي،» في: وضاح شرارة، المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨)، ص ١٧١ ـ ٢٠٢.

(٨١) علي الجميل، «السبيل في نهضة العرب: أوراق علي الجميل القومية،» (مخطوط بحوزتي)، نشر بعضه في جريدته: صدى الجمهور، ١٩٢٧/٣/٢١.

(٨٢) مشتاق، أوراق أيامي: بغداد والعراق والوطن العربي، ١٩٠٠ ـ ١٩٥٨، ص ٨٠.

كـان لزامـاً على المثقفـين العراقيـين الأوائل، أن يصهـروا جملة من المفـاهيم والعنـاصر الفكرية من خـلال تكوينهم السيـاسي بشكل خـاص، في خضـم المصادر التي اعتـبرت بمثابـة مرجعيات أساسية لهم في تأطير الحيـاة السياسيـة والاجتماعيـة الجديـدة التي بدأت مـع تكوين العـراق المعاصر. ورغم المـزيد من الاخفـاقات التي لازمتهم عـلى امتداد حيـاتهم الأولى عند مطلع القرن، إلا أنهم خرجوا بعلاقات ذات نمط جـديد في التعـامل والخـبرة والحريـة ودعوة العديد منهم إلى التعامل مع الواقع الجديد بأسلوب عقلاني تقل فيه الطوبـاويات والمثـاليات. وقد تربى على أيديهم جيل عراقي مثقف جديد، أفـرزته الـظروف بعد الحـرب الثانيـة، وبرز منـه عدد لامـع من المبدعـين الذين سيؤثـرون كثيراً في الثقـافة العـربية والسيـاسـة الـوطنيـة والقومية، وكسب بعضهم قصب السبق في الفكر والابداع والمعرفة[٨٣].

٤ ـ الأمير والتجسير: الملك فيصل الأول وانتلجنسيا العراق

لقد عمد الملك فيصل الأول إلى تجسير الفجوة بينه وبين المثقفين العـراقيين[٨٤]، وذلـك في إطار استماعـه إلى الآراء والانتقادات، وحتى النقـد الموجـه إليه في أكـثر من مكان، وعـلى لسان أكثر من شاعر وصحافي[٨٥]. واهتم بالمعارف (التربية والتعليم) كمؤسسة، واختار ساطع الحصري كي يتولى قيادتها[٨٦]، وقد استقدم في عهده العـديد من المثقفـين والمختصين العـرب ليـزاولوا عملهم في التـدريس وإعداد المثقفـين. وقد لمـع بعضهم في الثلاثينيـات، وكـان لهم صـداهم في بناء معـرفة قـومية، ومنهم: درويش المقـدادي وانيس زكريـا النصولي واسكنـدر حريق وجلال زريق وعبد الله المشنوق وغيرهم[٨٧]. واهتم فيصل الأول بـالمؤسسة الصحيـة،

(٨٣) من أبرز الأسماء: يعقوب سركيس، متى عقراوي، عبد الرحمن البزّاز، جعفر الخليلي، جواد علي، فاضل الجمالي، مجيد خدوري، صادق البصّام، طه باقر، حسين جميل، زكي صالح، عبد الرزاق محيي الدين، صديق الجليلي، عبد الجبار الجومرد، عبد العزيز الدوري، سليم النعيمي، كوركيس عواد، صالح أحمد العلي، سعيد الديوه جي، محمد حـديد، محمـد سلمان حسن، عبد الـرحمن الجليلي، هـاشم جواد، عـلي الوردي. . . وغيرهم.

(٨٤) بالنسبة إلى مفهوم سياسة «التجسير»، أي تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، ولو في حدها الأدنى في أيامنا المعاصرة، انظر: سعد الدين ابراهيم، تجسير الفجـوة بين صـانعي القرارات والمفكـرين العرب (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٦).

(٨٥) انظر ما كتبه يوسف عـز الدين عن عـلاقة فيصـل الأول بالمثقفـين في: يوسف عـز الدين، الشعـر العراقي الحديث وأثـر القيادات السيـاسية والاجتـماعية فيـه، المكتبة العـربية؛ ٣٥ (القـاهرة: الـدار القوميـة، ١٩٦٥)، ص ١٦٨.

(٨٦) ساطع الحصري، مـذكراتي في العـراق، ١٩٢١ ـ ١٩٤١، ٢ ج (بيروت: دار الـطليعة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨).

(٨٧) انظر ما كتبه حسين جميل في مذكراته عنهم، في: حسين جميل، العراق: شهادة سياسية، ١٩٠٨ ـ ١٩٣٠ (لنـدن: دار اللام، ١٩٨٨). وقـد كتب عنهم أيضاً: الحصري، في: المصـدر نفسه؛ جعفـر الخليـلي، هكذا عرفتهم: خواطر عن أناس أفذاذ عاشوا بعض الأحيان لغيرهـم أكثر مما عاشوا لأنفسهم (بغـداد: مطبعـة الزهراء، ١٩٦٣)، ص ٣٥٩، وخيري العمري، حكايات سياسية من تـاريخ العـراق الحديث (القـاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩).

فكلّف حنا خياط بتقديم منهاج أعده لاصلاحها على مدى عشر سنوات(٨٨).

إن اقتراب الملك من المثقفين العراقيين، يشكل بحد ذاته ظاهرة رصينة في التحديث، وخصوصاً عندما نعلم أن عدداً معتبراً من مثقفي النخبة المخضرمة قد أسندت إليه مسؤوليات عليا في الدولة الجديدة، فكان منهم من تبوّأ مناصب وزارية وعضوية مجلس الأمة، ولم تكد تخلو وزارة من الوزارات التي تألفت في سنوات عهده الأولى من وزير أديب أو عالم معروف أمثال: هبة الله الشهرستاني الحسيني وأحمد الفخري وجعفر أبو التمن ومحمد حسين أبو المحاسن ومحمد رضا الشبيبي وغيرهم. كما لم يخلُ أول مجلس للأعيان من وجود بعض الشعراء منه أمثال: جميل صدقي الزهاوي ومحمد علي فاضل. أما المجالس النيابية فقد شغل عضويتها عدد كبير من الأدباء والشعراء والصحفيين منهم: معروف الرصافي وباقر الشبيبي وخير الدين العمري وعبد المجيد الشاوي ومحمد مهدي كبه ومحمود الملاح وحبيب العبيدي وعبد الحسين الأزري وعبد الغفور البدري وروفائيل بطّي وغيرهم(٨٩).

لقد استقطبت بغداد العدد الكبير من المثقفين والأدباء والصحافيين العراقيين، فطارت شهرة البعض ممن قدم إليها ثم استوطن فيها، في حين أن من بقي في مدينته بقي مغموراً رغم مؤهلاته وثقافته العليا ومواقفه الفكرية. إن استحواذ بغداد على الدور الثقافي المؤثر قد جاء رفقة التكوين المعاصر، فغدت لها مركزيتها، وطغت كثيراً على دور الأطراف والحواضر العراقية، وخصوصاً الموصل والبصرة.

يعتبر عهد فيصل الأول (١٩٢١ ـ ١٩٣٣)، مرحلة هامة في بناء العراق المعاصر، وتكوينه السياسي خلال فترة ما بين الحربين العظميين. وعلى الرغم من علاقة التحالف مع الانكليز معاهداتياً، إلا أن فيصلاً لم يتفرد بالسلطة، بل عمل على إنماء آلية الوعي السياسي لدى النخبة المثقفة التي بدت أكبر حجماً مقارنة بما كانت عليه قبل تشكيل الدولة. وبدأ ذلك الوعي يزعج الإنكليز يوماً بعد آخر. كما ساعدت ريادة فيصل الكاريزمية على توزيع المسؤوليات، وإعطاء الدور البارز للمثقفين العراقيين كافة، وبوازع ليبرالي أقرب إلى العقلانية منه إلى المثالية والحماسية. ولم يعمل على تهميش دور المثقف والمواطن الصالح، كما لم يقف حجر عثرة أمام الأحزاب والجمعيات والنضال السياسي. ولم يعمل على تغييب المؤسسات الديمقراطية رغم سلبياتها ونواقصها، التي كان على الشعب العراقي ـ في نظره على أقل تقدير ـ أن يمارس من خلالها، وجوده وواقعه المتخم بالتناقضات! لقد شهدت التجربة السياسية والسلطوية في الحكم، أن رؤية فيصل في علاقته بالمثقفين، كانت طموحة ومستقبلية

(٨٨) انظر المنهاج الصحي الذي أعدّه حنا خياط في مقدمته لكتاب: موسيس دير هاكوبيان، حالة العراق الصحية في نصف قرن (بغداد: [د. ن.]، ١٩٤٨). وانظر ما ذكره خليل كنّه في كتابه: العراق: أمسه وغده (بيروت: دار الريحاني، ١٩٦٦)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٨٩) عن مقالة: عبد القادر البرّاك، «الملك فيصل الأول وأدباء عصره،» الاتحاد، ١٩٨٩/١١/١٩، وانظر ما سجله متى عقراوي في كتابه: العراق الحديث، ترجمة رفقة مجيد خدوري (بغداد: [د. ن.]، ١٩٣٦)، ج ١.

ولها منظور قومي، من أجل الوصول بالعراق إلى حالة يستطيع بواسطتها فضّ العلاقة المضطربة مع بريطانيا، وبناء مشروعه القومي.

لقد دعا فيصل إلى ممارسة فكرية حرة وعلى أسس تقدمية منفتحة على أبرز التيارات الليبرالية ـ الغربية، والاستمرار وفق الحالة الجديدة التي كان قد بدأ بها العديد من الكتاب والأدباء والمثقفين العراقيين الأوائل من ذوي الآراء المستنيرة. ويمكننا أن نفرز العشرات من المواضيع والحقول التي اهتموا بها وكتبوا فيها، أو مارسوها ميدانياً وصحفياً، تأليفاً وشعراً سواء أكان ذلك عند المثقفين المخضرمين أم الذين برزوا على المسرح بعد بروز العراق إلى الوجود. وفيما يلي أبرز الأسماء من الرعيل المخضرم ذي النزعة المستنيرة: انستاس ماري الكرملي وكاظم الدجيلي ولحقهم مصطفى جواد في «فقه اللغة»، حنا خياط في «الاصلاح الصحي»، جميل صدقي الزهاوي في «تحرير المرأة»، ويونان عبو اليونان في «عرض المفاهيم الجديدة»، علي الجميل في «النهضوية الاجتماعية والقومية»، ساطع الحصري في «البناء التربوي»، فاروق الدملوجي في «اصلاح الفكر الديني»، داود الجلبي في «الفهرسة اللغوية/الموسوعية»، عبد المسيح وزير في «الترجمة»، معروف الرصافي في «القصيدة الوطنية» ابراهيم صالح شكر في «الكتابة السياسية»، يوسف رزق الله غنيمة في «الرواية الأدبية» ناجي الأصيل في «الكتابة عن الآثار»، روفائيل بطي وسليم حسن وعبد الغفور البدري في «المقالة الصحفية»، فهمي المدرس في «المقالة الأدبية» يحيي قاف في «كتابة المسرحية»، عباس العزاوي المحامي في «كتابة التاريخ العراقي»، سليمان فيضي في «الفكرة الايقاظية»، ابراهيم حلمي العمر في «الكتابة الدعائية»، الملا عبود الكرخي في «الشعر الشعبي»، نوري ثابت في «الصحافة الفكاهية»، الشيخ محمد مهدي البصير في «الخطبة السياسية»، محمد سعيد الجليلي في «الآراء الاصلاحية». . .، طه الهاشمي في «جغرافية العراق»، سامي شوكت في «العاطفة القومية»، أحمد عزت الأعظمي في «القضية العربية»، صديق الدملوجي في «تاريخ الأقلية» سليمان صائغ في «التاريخ المحلي»، ابراهيم الواعظ في «السيرة الشخصية»، عبد المحسن الكاظمي في «الشعر المهاجر»، أنور شاؤول في «الشعر الرومانسي»، طه الراوي في «اللغة العربية»، أرشد العمري في «الهندسة البلدية»، طالب مشتاق في «الادارة المدرسية».

٥ ـ من النهضوية نحو النضال (جدال الأجيال): شيوخ وشباب

لقد أفرزت النخبة المخضرمة مجموعات كبيرة من المثقفين العراقيين الذين وجدوا أنفسهم على عهد فيصل الأول، يشغلون العديد من المواقع الهامة؛ وبدأت حياة جيل جديد من المثقفين الذين اختلفوا في رؤاهم وتطلعاتهم عن أفكار الجيل القديم. هكذا، سنجد أن الغالبية من نخبة الانتلجنسيا المخضرمة أدركت مكانة العراق الاستراتيجية والدولية والاقتصادية في وقت متأخر من حياتها (وخصوصاً بعد اكتشاف حقول النفط العديدة)، إن لم يكن البعض من المخضرمين قد قضى نحبه! ومعنى ذلك: بداية حالة من **التضاد الفكري لا الصراع السياسي** بين الذين يؤكدون الدور الإصلاحي للمجتمع وبناء الدولة على أسس

ليبرالية، وبين الذين بدأوا يدركون أهمية التلاحم بين أدوارهم كمثقفين وبين أبعاد التنمية في إطار من الأسس والأفكار الاقتصادية، أي: الانتقال من طور الاصلاح السياسي إلى حالة التنمية الاجتماعية على أسس تقوم من جديد بعيدة عن آلية التحالف والتبعية والتقاليد المتوارثة.

غدا النضال ضد الانكليز، هو الهاجس الأكبر لنسبة كبيرة من المثقفين العراقيين الذين عانى العديد منهم أزمة الوعي للمتعلمين الجدد، وشقاء الوعي للمثقفين المرموقين، والأسر والاعتقال والنفي والتشريع للبعض ممن كانوا يمتلكون القدرة على المواجهة الحقيقية[٩٠]. وهناك أيضاً مشاكل متنوعة خلقها القلق الجماعي والاغتراب الذهني. وعندما تحقق استقلال العراق ودخل عضواً في عصبة الأمم عام ١٩٣٢، وقبل موت الملك فيصل الأول بقرابة سنة واحدة، كان أبناء الجيل المخضرم قد غدوا قلة في مجتمع غادروه كمغادرة فيصل إياه، وهو يعيش تشكيلات جديدة، وبرزت فيه نسبة عالية من المثقفين الجدد الذين بدأوا يدركون أهمية دورهم الفاعل في الحياة الوطنية والقومية بعيداً عن السلطة. ولكنهم في الوقت نفسه، بدأوا ينظرون إلى أبناء الجيل المخضرم الذي سبقهم نظرة ازدراء وتنكر، في حين بقيت السلطة بعد موت فيصل بيد الساسة المخضرمين الكبار، وأغلبهم من العسكريين العثمانيين القدامى والمثقفين الأوائل الذين كونتهم اسطنبول، وقد انتهجوا أفكار فيصل وخططه، إذ جاء في مذكرته الشهيرة عن العراق يخاطبهم بالتوجه نحو الاستنارة، فيقول: «إن شبان العراق القائمين بالحكومة، وعلى رأسهم قسم عظيم من المسؤولين، يقولون بوجوب عدم الالتفات إلى أفكار وآراء المتعصبين، وأرباب الأفكار القديمة، لأنهم جبلوا على تفكير يرجع عهده إلى عصور خلت، يقولون بوجوب سوق البلاد إلى الأمام، بدون التفات إلى أي رأي كان، والوصول بالأمة إلى مستواها اللائق، وبالإعراض عن القال والقيل، طالما القانون والنظام والقوة بيد الحكومة... إن عدم المبالاة بالرأي بتاتاً، مهما كان حقيراً خطيئة لا تغتفر...»[٩١].

على هذا الأساس، فموت فيصل عُدّ خسارة للعراق وكارثة لمثقفيه المخضرمين والجدد، إذ تألب العسكريون القدامى على السلطة في عهد ولده غازي الأول (١٩٣٣ - ١٩٣٩)، ذلك العهد الذي تفجّرت خلاله تناقضات كبيرة. وشهد عام ١٩٣٦ أول انقلاب عسكري عربي في العراق. وعلى الرغم من وطنية غازي وعروبته، إلاّ أن اندفاعاته السياسية وانحسار السلطة عن بلاطه، دفع المثقفين الجدد إلى العمل القومي من جديد بعيداً عن السلطة، وبدأوا بتشكيلات سياسية واجتماعية غلب عليها النزوع القومي، ومنها: جمعية الجوال العربي ونادي المثنى[٩٢]. وسيصل ذلك النزوع إلى ذروته بعد مصرع الملك غازي عام ١٩٣٩،

---

(٩٠) للتفاصيل، انظر: محمد حسين الزبيدي، السياسيون العراقيون المنفيون إلى جزيرة هنجام، ١٩٢٢ (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٥).

(٩١) «مذكرة الملك فيصل،» في: الحسين، تاريخ الوزارات العراقية، والعراق، مديرية الدعاية العامة، فيصل بن الحسين في خطبه وأقواله (بغداد: المديرية، ١٩٤٥).

(٩٢) انظر: عماد الجواهري، نادي المثنى وواجهات التجمع القومي في العراق، ١٩٣٤ - ١٩٤٢ (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٤).

وخصوصاً في الأحداث المهمة والدراماتيكية التي عاشها العراق في عام ١٩٤١ إبان ثورته، وحربه ضد بريطانيا تحت زعامة رشيد عالي الكيلاني[٩٣]. إن فشل تلك التجربة الأصيلة، قد أعطى الساسة القدماء الفرصة من جديد للعودة إلى الواجهة، ولكن بأسلوب أكثر سلطوية، وأمتن علاقة تحالفية مع بريطانيا.

لقد غدا الجيل المخضرم عند الحرب العالمية الثانية، بنية عتيقة، أخذ الخلاف ينمو ضدها من قِبل الجيل الجديد الذي انبثق وتربى وتعلم خلال عهد فيصل، ونضج بسرعة على عهد غازي ليمثّل فورة النزعة القومية والوطنية. أخذ هذا الجيل المتشرب بالمبادىء المستحدثة، يصطدم مع المخضرمين الأوائل الذين عاصروا عهوداً ثلاثة، وتشربوا الاصلاحية العثمانية وأفكار الانكليز. إذ غدا هؤلاء يتصرفون «كموظفين يلتزمون بما تقتضيه الوطنية من اجراءات شكلية لا تهضم الظروف الثورية، وما تستلزمه من السرعة في الحسم والجرأة في اتخاذ المواقف. لذلك كان من الطبيعي أن يحتدم الجدال ويثار النقاش، وقد شهد مجلس الوزراء جلسات حامية ارتفعت فيها الأصوات وكان ناجي السويدي يشكو دائماً من ثورية يونس (السبعاوي) ويخاطبه في ساعات المناقشة قائلاً: «ما كسبناه نحن الشيوخ بحكمتنا أخشى أن يضيع بحماقتكم يا شباب»[٩٤].

إن مثل هذه المسألة «في اطارها العام تعكس صراعاً بين جيلين: جيل الشباب القومي الذي يمتلىء حماسة واندفاعاً، وجيل المخضرمين من بقايا المدرسة العثمانية، أو يصوّر بتعبير آخر صراعاً بين عقلية تقليدية تسودها ذهنية أغلب أعضاء مجلس الوزراء ممن تدرجوا في سلّم الوظائف، فتكيّفت ذهنيتهم على الالتزام في كل خطوة بالاجراءات الشكلية وما تقتضيه الوظيفة من مراعاة لقواعد العمل الرتيب، وبين عقلية ثائرة متمردة تتخذ المواقف التي تستلزمها طبيعة الأحداث وتطوراتها من مبادرات سريعة تلاحقها لا تتقيد بالإجراءات الشكلية ولا تلتزم بالقواعد الرتيبة»[٩٥]. ومن الطريف أن نذكر أيضاً ما رواه ناجي الأصيل الذي لازم أحد أبرز المثقفين العراقيين المخضرمين، وهو فهمي المدرس الذي سأله نوري السعيد يوماً عن حاله، فأجابه: «لست بخير، فنحن كلما زرعنا الورد أنبت شوكاً»[٩٦]. إن في هذا الجواب تورية لطيفة قصد بها نوري السعيد معاني أخرى.

٦ ـ النخبة المخضرمة: الانقسام والتنوع تجاه السلطة

لقد انقسم الرعيل الأول في العراق إلى قسمين من الرجالات الذين لم تقتصر مساهماتهم على نشوء العراق المعاصر وحسب، بل في تأثيراتها الكبيرة في الواقع التاريخي الصعب الذي عاشه المشرق العربي خلال العقدين الأولين من هذا القرن. وكثيراً ما كان

---

(٩٣) للتفاصيل، انظر: اسماعيل أحمد ياغي، حركة رشيد عالي الكيلاني: دراسة في تطور الحركة الوطنية العراقية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤).

(٩٤) خيري العمري، يونس السبعاوي: سيرة سياسي عصامي، ط ٣ (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٦)، ص ٨٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٩٦) مير بصري، أعلام اليقظة الفكرية في العراق الحديث (بغداد: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ٥٠.

يحدث صراع خفي بين القسمين، وبأساليب جدلية أو جدالية في المؤسسات التي ظهرت في العراق؛ وكأن كل طرف يريد الغلبة على حساب الطرف الآخر. وقد كان فيصل الأول هو الذي يوفّق بين العسكريين والمدنيين في العراق فأثّر الانقسام الخفي بينهما بعد وفاته واستمر فترة طويلة من حياة العراق المعاصر. دعونا نتوقف عند الاثنين قليلاً:

أ ـ البنية العسكرية

ترتبط جذورها بالمكانة الاستراتيجية التي حظي بها العراق خلال عهد الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذ غدا جزءاً من ممارسة تحديثاتها العسكرية، وخصوصاً في عهد عبد الحميد الثاني الذي استحدث عدداً من المعسكرات في مناطق عراقية مختلفة لمعالجة مشاكله الداخلية أولاً، والاستفادة من امكاناته الاقتصادية والبشرية ثانياً، تجاه تحديات الدولة الخارجية.

إن أول مدرسة رشدية عسكرية أنشئت في بغداد عام ١٨٧١ على عهد الوالي مدحت باشا، كما أنشئت مدرسة أخرى على طرازها في السليمانية عام ١٨٩٣، ويقبل الطلاب الأكفاء والأصحاء فيهما بعد اتمامهم المرحلة الابتدائية، شرط أن يكون لهم إلمام باللغة التركية وعلم الحساب. أما مدة الدراسة فهي ٤ سنوات اضافة إلى صف تمهيدي عُرف باسم «الاحتياط» للذين لا يجيدون التركية مثلاً.. ويدرس الطالب في هاتين المدرستين اللغات التركية والعربية والفارسية والفرنسية والتاريخ والجغرافية. أما اداراتها فعسكرية، وكانت الدراسة الرشدية تعادل الدراسة المتوسطة في العراق، فإذا أكملها الطالب قبل تلقائياً في الإعدادية العسكرية[٩٧].

أنشئت الاعدادية العسكرية في بغداد أيام الوالي عبد الرحمن باشا سنة ١٨٧٨ وكان يدرَّس فيها: الجبر والهندسة المستوية والمجسمة والمثلثات والتاريخ والجغرافيا والرسم وعلم الفلك واللغات التركية والفرنسية والفارسية ودروس الدين. تخرّجت الدورة الأولى فيها سنة ١٨٨١، وكان عدد الخريجين ١٣ طالباً أرسلوا إلى اسطنبول للدراسة في المدرسة الحربية بعد الاحتفال بهم وتوديعهم رسمياً وشعبياً. وازداد عدد الخريجين تدريجياً، فوصل عددهم إلى ٧٦ خريجاً في سنة ١٨٩٩، وبعد تخرُّجهم في المدرسة الحربية باسطنبول، أصبحوا ضباطاً في الجيش العثماني، وشارك عدد منهم في الجبهات العثمانية كي يبلوا بلاء حسناً في الوقائع والأحداث[٩٨]. وعندما حدث الانقلاب التركي الشهير عام ١٩٠٨، كان أحد زعمائه والمخطط له الضابط العراقي الشهير محمود شوكت[٩٩]. ثم انخرط العديد من الضباط

---

(٩٧) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٨، ص ١٢١؛ عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ١٦٣٨ ـ ١٩١٧ (بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٥٩)، وابراهيم خليل أحمد، تطور التعليم الوطني في العراق، ١٨٦٩ ـ ١٩٣٢ (البصرة: [د. ن.]، ١٩٨٢).

(٩٨) العراق، وزارة الدفاع، مديرية التطوير القتالي، تاريخ القوات المسلحة العراقية (بغداد: المديرية، ١٩٨٦)، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١، وبصري، أعلام اليقظة الفكرية في العراق الحديث، ص ١١ ـ =

العراقيين في العديد من الجمعيات القومية أبرزها **جمعية العهد**[100]، والتحق البعض منهم بـ **الثورة العربية الكبرى** عام ١٩١٦ وساهموا في عملياتها[101]. وبعد تأسيس الدولة في العراق، شاركوا في تشكيل العديد من مرافقها الهامة[102]. وتأسس الجيش العراقي على أيديهم عام ١٩٢١[103]، كما خدم بعضهم في دوائر الدولة الجديدة، ومارس الآخرون السياسة، فكان منهم رؤساء وزارات، ووزراء وأعيان ونواب وسفراء. لقد كانت ثقافتهم العسكرية الرصينة كافية لتأهيلهم للعمل في ميادين سياسية على الأخص.

هكذا، سنجد أن بعضهم قد مثّل دوراً مؤثراً في البناء السياسي والعسكري معاً، وغدوا رموزاً لأنساق من البنى العراقية المعاصرة، فإذا كان جعفر العسكري يرتبط اسمه بمؤتمر القاهرة ٩ آذار/ مارس ١٩٢١ وهو مؤسس الجيش العراقي[104]، فإن ياسين الهاشمي قد ارتبط اسمه بحزب سياسي معارض وبالشؤون الداخلية للعراق وبقانون الخدمة الإلزامية[105]. أما نوري السعيد فكانت له حصة الأسد من الأدوار السياسية، وقد ارتبط اسمه بصيغ التحالف مع بريطانيا كأكبر مناصر لها في المعاهدات التي وقّعها أو التي كان يباركها (المعاهدات: ١٩٣٠/ ١٩٤٨/ ١٩٥٢/ ١٩٥٥). وكان له دوره المؤثر أيضاً في **تأسيس جامعة الدول العربية**. أما مولود مخلص، فقد غدا رئيساً لمجلس الأعيان، وتقلّد كل من عبد المحسن السعدون وعلي جودت الأيوبي وطه الهاشمي وناجي شوكت رئاسة الوزراء

= ١٦ . ويعلّق أرنست ادموندسون رامزور على دور محمود شوكت باشا في الأحداث، قائلاً: «انه لم يكن أبداً موضع السر في جمعية الاتحاد والترقي»، انظر:

Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908,* Princeton Oriental Studies, Social Science; 2 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), p. 96.

(١٠٠) للتفاصيل، انظر: احمد عزّت الأعظمي، **تاريخ القضية العربية** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٣٢)، ج ٤، ص ٥٢ - ٥٧؛ عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦٣ - ١٨٦، و

Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement,* p. 119.

(١٠١) للتفاصيل، انظر: أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى**، ٣ ج (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، وعن دور العراقيين، انظر: ابراهيم الراوي، **من الثورة العربية الكبرى إلى العراق الحديث: ذكريات** (بيروت: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩).

(١٠٢) من المحبّذ مراجعة ما كتبه: محمد فاضل الجمالي، **العراق الحديث: آراء ومطالعات في شؤونه السياسية** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٩)؛ توفيق السويدي، **مذكراتي: نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية** (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩)، وزكي صالح، **مقدمة في دراسة العراق المعاصر** (بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥٣).

(١٠٣) رجاء الخطّاب، **تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي من ١٩٢١ - ١٩٤١**، ط ٢ (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٢)، ص ٣٠ - ٥٣.

(١٠٤) علاء جاسم محمد، **جعفر العسكري ودوره السياسي والعسكري في تاريخ العراق حتى عام ١٩٢٦** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٧).

(١٠٥) سامي القيسي، **ياسين الهاشمي ودوره في السياسة العراقية بين عامي ١٩٢٢ - ١٩٣٦**، ٢ ج (بغداد: [د.ن.]، ١٩٧٥).

لمرات عديدة، إضافة إلى ادوار الثلاثة الكبار: جعفر العسكري وياسين الهاشمي ونوري السعيد في رئاسة حكومات متعددة وتوجيه السياسة الخارجية والداخلية للعراق خلال مناصبهم الوزارية العديدة(١٠٦). واشتهر أيضاً العديد من العسكريين القدامى الذين تسلّموا حقائب وزارية عديدة، منهم: محمد أمين زكي، وعبد الله الدملوجي، وصبوح نشأت، ورشيد الخوجه، وجميل الراوي، وعبد اللطيف نوري، وتحسين العسكري، وتحسين علي وغيرهم(١٠٧).

ويبدو للمؤرخ أن أغلب الأسماء أعلاه، كانت تمتلك رصيداً عالياً من الثقافة وكان لها اهتمامها في مجالات ثقافية متعددة، وبرز منهم العديد من المتكلمين والخطباء البارعين، والمفاوضين السياسيين الأقوياء. إنهم يشكلون نتاجاً حقيقياً لمدرسة فيصل الأول السياسية، خصوصاً أن أغلبهم قد ترك اختصاصاته العسكرية، وانغمر في الميدان السياسي. ولكن الفرص السياسية لم تتوافر لجميع تلك الفئة العراقية من العسكريين العثمانيين القدماء، إذ بقي قسم منهم مغموراً، ولم يستلموا مناصب عسكرية أو سياسية أو إدارية(١٠٨). أما في الكتابة والتأليف، فقد كان لبعضهم القدح المعلّى فيها، ومن الأسماء التي تحضرني: داود الجلبي (طبيب عسكري)، طه الهاشمي، عبد الغفور البدري، نوري ثابت، ومحمد أمين زكي وغيرهم.

نستنتج، أن العسكريين العراقيين قد أثروا كثيراً في بناء تاريخية العراق المعاصر من خلال أدوارهم الفعالة والمهيمنة على أجهزة كبيرة، على الرغم من ذوبان شخصيتهم العسكرية وبروزهم كسياسيين ومثقفين وأدباء مدنيين، إلّا أن مرجعيتهم الأولى كانت كافية منذ البداية لتأسيس أسلوب حياتهم وتفكيرهم وأنشطتهم.

ب ـ المستنيرون المدنيون

لقد استطاع العديد من المثقفين العراقيين الذين طوّروا أفكارهم واستناروا واندفعوا بتوجهات وتطلعات تقدمية أو تآلفية أن يسحبوا البساط بقوة من تحت أرجل الأصوليين

---

(١٠٦) انظر مواقف نوري السعيد في:
Lord Birdwood, *Nuri as-Said: A Study in Arab Leadership* (London: Cassel, 1959);
جودت، ذكريات علي جودت، ١٩٠٠ ـ ١٩٥٨؛ طه الهاشمي، مذكرات طه الهاشمي، ١٩١٩ ـ ١٩٤٣، مع تحقيق ومقدمة في تاريخ العراق الحديث بقلم خلدون ساطع الحصري (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)؛ ناجي شوكت، سيرة وذكريات ثمانين عاماً، ١٨٩٤ ـ ١٩٧٤، ط ٢ (بيروت: دار الكتب، ١٩٧٥)، ولطفي جعفر فرج، عبد المحسن السعدون (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٨).

(١٠٧) من الأهمية فحص: دليل المملكة العراقية: تاريخي، اداري... (بغداد: مطبعة الأمين، ١٩٣٥)، القسم المخصص لسير وتراجم الشخصيات العراقية.

(١٠٨) أعتقد بأن السبب في ذلك، إنما يعود إلى الرتب العسكرية التي كانوا يحملونها، فالفروق واضحة بين درجاتهم في الدولة والمجتمع بعدئذٍ، نسبة إلى رتبهم العسكرية، ويمكننا التأمل قليلاً في أسمائهم ورتبهم العسكرية التي أفردتها: الخطّاب، تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي من ١٩٢١ ـ ١٩٤١، ص ٣٢١ ـ ٣٣١.

والمتزمتين[١٠٩]. وتكاد القطيعة تفعل فعلها بين النخبة المثقفة المستنيرة المحدثة وبين الفئات العريضة من التقليديين والمتصوفة والسلفيين ورجال دين صغار (ملالي). إن هناك من طوى كتبه وآراءه القديمة، كي يمثّل الدور الإصلاحي على أقل تقدير، وأثيرت بعض المعارك الفكرية، كان أشهرها تلك التي قامت على الزهاوي من قبل العقاد (مصر) والرصافي (العراق)[١١٠]، وبين ساطع الحصري وفهمي المدرس وغيرها[١١١]. **فكيف ولدت مفاهيم الاستنارة؟**

لقد اكتسبت الفلسفات المحدثة ومفاهيم الحرية والتقدم الاجتماعي ومعرفة الآخر في العراق مع تأسيس المدارس الحكومية والمدنية، ومثلت تلك المدارس خلال **عهد الاصلاحية** دوراً كبيراً في تخريج دفعات من الخريجين الذين تأثروا بملامح **التحديث الأوروبي** ونتاجات **النهضوية ـ العربية**، فاستمدوا غذاءً فلسفياً أمدهم بقوة نفسية رائعة لمواجهة الحياة الرتيبة والمقفلة في أنماطها القديمة والبالية، فبدأوا في العمل على اصلاحها ثم تجرّأ بعضهم في المطالبة بتغييرها لأول مرة.. إضافة إلى تجاربهم السياسية التي علمتهم كيفية التعامل مع الأفكار والتطبيقات الجديدة في الأنظمة الدستورية الحديثة التي لم يستطع إدراكها أو استيعابها حتى اليوم العشرات من التقليديين المتشبثين بأسمال المطلق والخرافة والمخيال الأسطوري والقديم البالي.

كانت نخبة الاستنارة بمثابة طليعة عراقية، استطاعت أن تنال بوسائل شتى وفي ارهاص مكين ضد سلطات متنوعة سياسية واجتماعية وذهنية متوارثة في قضاء سكوني. وسنجد بأن تأسيس الدولة الجديدة سيناصره ظهير قوي من المثقفين المدنيين الذين سيغدون مرتكزاً للمشروع الوطني الجديد الذي اعتمد عليه فيصل الأول حيال الانكليز في رفد السلطات **(البلاط/ التشريعية/ التنفيذية/ القضائية)**. ومارس البعض الآخر دوره المؤثر عن طريق **الأحزاب والصحافة** (السلطة الخامسة) في نظام حكم جديد له فلسفته العلمانية في الحكم. فكيف كان ذلك؟

وجدت نخبة الانتلجنسيا القناعة في إجراء التحولات على طراز أوروبي بعيداً عن القوالب الثيولوجية والنمط القديم، ووجدت بأن العراق يجب أن يبدأ حياته في إطار مبدأ **فصل الدين عن الدولة** لأول مرة بعد قرون طويلة من تعدد أنظمة الحكم الثيوقراطي الذي مارس نفوذه المطلق باسم الدين، ثم تكريس مبدأ **الديمقراطية** وانبثاق دستور للبلاد[١١٢] يرعى

---

(١٠٩) الجميل، «نقد ايستمولوجية «الخطاب العربي المعاصر»،» ص ١٥٥.

(١١٠) انظر: ناصر الحاني، **محاضرات عن جميل صدقي الزهاوي: حياته وشعره** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٥٤).

(١١١) للتفاصيل، انظر: يوسف عز الدين، **فهمي المدرّس من رواد الفكر العربي الحديث** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٠).

(١١٢) انظر نص القانون الأساسي العراقي، في: الحسني، **تاريخ العراق السياسي الحديث**، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٤٠، وانظر شرح الدستور، في: كامل، **شرح القانون الاداري: المبادىء العامة والقانون الاداري العراقي**. وتفحص تعليق: كنّه، **العراق: أمسه وغده**، ص ١٦ ـ ٢٠.

كافة السلطات كبديل جديد للحكم السلطاني المطلق الذي استمر هو الآخر قروناً طويلة. هكذا، وجدت النخبة في المرجعية الأوروبية بديلاً أسوة بتشكيلات الأمم الأخرى. أي بمعنى، وساطة ايديولوجية مستعارة لا ضير من استخدامها في تكوين العراق المعاصر، شريطة أن تقوم في الأساس على فكرة قومية.

لقد نادت الأغلبية بـ الملكية الوراثية مشترطة ذلك بفيصل بن الحسين، وقد ناشد البعض تأسيس نظام حكم جمهوري(١١٣). ثم ناضل الجميع بأساليب متباينة من أجل تحقيق قطر مستقل يقوم على قاعدة وطنية صلبة، ويبشّر بأهداف قومية أصيلة(١١٤). وقد نجحوا في خلق ذلك القطر بعيداً عن مؤامرات الانكليز الذين كانوا يهيمنون على مختلف الأجهزة. لقد طرح البعض من الكتّاب والمؤرخين الغربيين، بأن الانكليز كانوا وراء تصميم العراق المعاصر(١١٥)، ولكن ذلك ليس صحيحاً، إذ ما كان ليحدث لولا غضبة الشعب العراقي (ثورة العشرين)(١١٦)، والأنشطة الفعالة لبعض الضباط العراقيين الكبار(١١٧)، ولولا المعايير التي طرحها المثقفون العراقيون الأوائل لبدء علاقة جديدة تضمن للعراق استقلاله المباشر، واخراجه من أتون السيطرة كي يرى النور تحت راية فيصل وريادته الكاريزمية، بعد أن عاش العراق مرحلة حالكة صعبة في التاريخ. ويمكننا أن نتصور ذلك الدرس البليغ الذي تعلّمه أبناء العراق باطّلاعهم على أحداث ساخنة فتحت عيونهم وأذهانهم على ما جرى خلال الحرب العالمية الأولى في مداخلاتها ونتائجها. إذ تخلوا عن النظام العثماني برمته، وفصلوه عن مفهومهم للتاريخ القومي (الوطني) خصوصاً في أذهان النخبة المثقفة قبل دخول الانكليز أراضيهم بحجة تحريرهم من الأتراك(١١٨). لقد كانت تلك القطيعة عند العديد من المثقفين العراقيين، بمثابة منعطف في التحولات نحو تفكير جديد وممارسة جديدة له قبل الادعاءات

---

(١١٣) انظر: ل. ن. كوتلوف، **ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق**، تعريب عبد الواحد كرم؛ مراجعة عبد الرزاق الحسني، ط ٢ (بيروت؛ بغداد: دار الفارابي، ١٩٧٥)، ص ١٦٥، نقلاً عن جريدة: *Times* (London), 27/12/1921.

(١١٤) للاستزادة عن دور الأحزاب، انظر: فاروق العمر، **الأحزاب السياسية في العراق، ١٩٢١ - ١٩٣٢**، منشورات مركز دراسات الخليج العربي؛ ١٨ (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٨).

(١١٥) انظر على سبيل المثال:

Henry Albert Foster, *The Making of Modern Iraq: A Product of World Forces* (London: William and Norgate, 1935), pp. 21-56.

وتأمل في أفكار المس بل التي تتضمنها رسائلها:

Gertrude Lowthian Bell, *The Letters of Gertrude Lowthian Bell,* edited by F. Bell, 2 vols. (London: Benn, 1927).

(١١٦) للاستزادة عن مؤثرات ثورة العشرين ومعطياتها، انظر: الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج ٥، القسم الأول، ونظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**، ص ١٧٧ - ١٩٥.

(١١٧) نظمي، المصدر نفسه، ص ١٣٧ - ١٧٥.

(١١٨) انظر منشور الجنرال مود الذي أذاعه على أهالي بغداد في ١٩ آذار/ مارس ١٩١٧، في: العمري، **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، ج ٢، ص ١٢٧ - ١٢٨.

البريطانية. ويكفينا بهذا الصدد ما لدينا من مواقف سياسية وكتابات قومية لعدد من المفكرين والأدباء العراقيين، أمثال: أحمد عزت الأعظمي وجميل صدقي الزهاوي وحبيب العبيدي وعلي الجميل ومعروف الرصافي وسليمان فيضي وتوفيق السويدي وداود الجلبي ومكي الشربتي وثابت عبد النور وغيرهم.

لقد مارس المستنيرون أنشطتهم الفعّالة في ميدان الصحافة وعلى حلبة التعليم، بشكل سعى قبل كل شيء إلى **تنظيم مرافق الدولة قبل المجتمع، والقطر قبل العروبة، والعصرنة قبل التراث، واللغة قبل الدين، والمدينة قبل الريف**... الخ. وعلى هذا الأساس، يمكننا اعتبار فترة العشرينيات، هي فترة التأسيس القابلة لاستيعاب المزيد من الأفكار والتوجهات والأنشطة الفكرية والسياسية والتأطير السياسي والفعالية البرلمانية القوية والصحافة الرصينة ـ أي حدوث قفزة نوعية في مجالات عديدة داخل العراق، وغدت أدوات المثقفين العراقيين الجدد، تبحث لها عن أشكال جديدة ومتميزة لتعبر من خلالها عن مفاهيمها المكتسبة والمحدثة، كجزء من المكتسبات الوطنية، وخصوصاً تلك التي وفدت على يد المثقفين والمفكرين والأدباء الذين ازدحمت بهم العاصمة والموصل والبصرة، وأصبحت «سيداراتهم»[١١٩] عنوان وطنيتهم العراقية بعد أن قلعوا عنهم «طرابيشهم» العثمانية. يقول الأستاذ حسين جميل: «كانت العشرينات في العراق سني المد الوطني والقومي...»[١٢٠].

٧ ـ العملية الليبرالية: المثقفون والحياة النيابية

يقرر العديد من الساسة والمؤرخين بأن عهد فيصل الأول هو «أفضل حياة ليبرالية في تاريخ العراق المعاصر»[١٢١]، دعونا نسأل: هل كان ذلك صحيحاً؟ وما هو دور انتلجنسيا العراق ليبرالياً؟

لقد اتجه التيار الليبرالي إلى التركيز على تكييف الحياة النيابية «شكلياً» على أرض الواقع المضني، إذ غض الطرف كثيراً عما حفل به ذلك الواقع المليء بالمشاكل والحاجات. وتأثر هذا التيار بمؤسستين ليبراليتين: **الأولى** جديدة العهد وقاصرة التكوين كالتي عاشتها تركيا العثمانية أو الكمالية (مجلس المبعوثان العثماني والمجلس الوطني الكبير). **والثانية** عريقة ومتجذرة التكوين تختلف في كل أساليبها عن الليبراليات المصطدمة كونها ممتدة مع تطور مفاهيمها لدى المجتمع البريطاني (مجلس العموم). هكذا، سنجد أن العراقيين سيتأثرون بكل من التجربتين، وسيجد الكثير من المثقفين في الشكليات الليبرالية وتقاليدها صورة مثلى في

---

(١١٩) السيدارات جمع «سيدارة» وهي لباس رأس المثقفين العراقيين (الأفندية) منذ تأسيس النظام الملكي حتى مطلع الخمسينيات. ويندر استخدامها اليوم، إلّا عند بعض الشيوخ.

(١٢٠) جميل، العراق: شهادة سياسية، ١٩٠٨ ـ ١٩٣٠، ص ٣٤.

(١٢١) كتابات توفيق السويدي وطه الهاشمي وخليل كنه ومجيد خدوري وحسين جميل وساطع الحصري وأمين الريحاني وغيرهم.

التطبيق ولكن، على واقع متخلّف أشد التخلّف مقارنة ببريطانيا[122]. هكذا، سنجد أن العشرات من المثقفين العرب والعراقيين وجدوا في النظم الليبرالية الأوروبية ومبادىء ولسن (Wilson) مصدر إلهام سياسي، رغم مرجعياتهم العقائدية والفكرية والاجتماعية والتاريخية المختلفة.

دعونا نسأل إذاً، ماذا غاب عن ذهنية الليبراليين العراقيين الأوائل؟ إنهم، اضافة إلى عدم ملاءمة واقعهم الاجتماعي والبيئوي لتشكيل حياة نيابية أصيلة، فإن الظروف الصعبة لم ترسّخها كتقاليد وسلوك وتطبيقات نبيلة. هذا، اضافة إلى خلط الساسة والمثقفين بين المفاهيم العلمانية السياسية الحديثة، وبين انغماسهم في جملة من النزعات التراثية القديمة التي لا تستقيم طرائقها والأساليب المحدثة في الحكم، ثم التصاق العديد منهم بالروح القبلية والعشائرية والطائفية. إن عدداً كبيراً من المثقفين لم يجسدوا أهم مبدأ سياسي يبنى عليه مفهوم الدولة العصرية، ألا وهو مبدأ الفصل بين السلطات.

كان هناك أيضاً، وبعد ولادة الدولة الجديدة، انشطار واسع في المصالح بين البرجوازية الناشئة وبين الاقطاع حيناً، وتلاقيها حيناً آخر بالتوجه شيئاً فشيئاً نحو أفق الرأسمالية الوطنية[123]. وكان التوازن في المصالح بين مراكز القوى النخبوية والفئوية والأسرية (المحسوبية والمنسوبية) قد ولد على نحو لم يسبق له مثيل قبل تكوين العراق المعاصر في المدن والحواضر. ولقد بقيت المدن العراقية محتفظة بالجماعات المثقفة العليا في المجتمع، وخصوصاً الموصل وبغداد؛ ثم تطورت البصرة ومدن عراقية أخرى كالحلّة والسليمانية، ولكن على نحو خاص.

واستقطبت الأحزاب العراقية عدداً كبيراً من المثقفين العراقيين. لقد عرف العراقيون الحياة الحزبية منذ العقد الأول من هذا القرن[124]، متأثرين في ذلك باتجاهات سياسية عديدة على أيدي المثقفين، ولكنها ستغدو حكراً على عدد من الساسة المحترفين وبعض شيوخ العشائر الذين لم يدركوا على مدى سنوات طويلة، مغزى الديمقراطية، والعمل السياسي من موقع ليبرالي، إذ إن أبسط معاني الليبرالية ومفاهيمها هي الفلسفة الديمقراطية في الحكم[125].

---

(١٢٢) عن سوء التطبيقات والممارسات في الحياة النيابية العراقية، انظر: فائز عزيز أسعد، **انحراف النظام البرلماني في العراق** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ١٢٨.

(١٢٣) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers,* p. 160.

(١٢٤) للاطلاع على مشاركة العراقيين ودورهم في مجلس المبعوثان العثماني، انظر: عصمت برهان الدين، «دور النواب العرب في مجلس المبعوثان العثماني،» (رسالة ماجستير، جامعة الموصل، كلية الآداب، قسم التاريخ، ١٩٨٩).

(١٢٥) تكمن الاستفادة من تحليل مجيد خدوري لهذه الناحية والأمثلة التي ساقها، انظر:

Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1970), p. 49.

لقد دخل البرلمان العراقي على مدى الحكم الملكي (١٩٢١ ـ ١٩٥٨)، العديد من المثقفين العراقيين كنواب عن الشعب، استطاع بعضهم، وخصوصاً خلال عهد فيصل الأول، أن يمثل منطقته الانتخابية أصدق تمثيل؛ إذ كانت للقلّة من النواب، أي لبعض عناصر النخبة المثقفة، وقفات مشهودة في سياسة المعارضة لبعض الوزارات، وأخصّ بالذكر السياسات التي اتبعها عبد المحسن السعدون ونوري السعيد وجميل المدفعي وصالح جبر ومصطفى العمري. ومن أشهر النواب المثقفين الذين كان لهم تأثير واضح في البرلمان العراقي، وكانوا يحملون ثقافة مخضرمة، هم: ضياء يونس، وياسين الهاشمي، ومزاحم الباجه جي وغيرهم. إن خطبهم وتدخلاتهم في مناقشات حامية لقضايا أساسية ومصيرية في تاريخ العراق المعاصر، كافية لفهم ذهنياتهم وأساليب تفكيرهم، إضافة إلى واقعيتهم بتحسسهم بمستقبل بلادهم وأمتهم عهد ذاك. يقول داود الجلبي في مناقشات وضع دستور ١٩٢٥: «افتكروا أيها النواب فيما جرى بالأمم الأخرى من الثورات الدموية، إنكم تكتبون مادة بقطرة من الحبر ثم تحتاج الأمة في المستقبل لمحوها إلى سيل غزير من الدماء»[١٢٦].

نستنتج أنه رغم النشاطات والأفكار الواعية لعدد من النواب العراقيين المثقفين في المجلس النيابي خلال عهد فيصل الأول، إلا أن آراء ذوي النفوذ من النواب الآخرين كشيوخ العشائر وأصحاب المصالح الذاتية والعليا قد غلبت؛ إضافة إلى تدخلات المندوب السامي المباشر في السياسة العراقية ووقع بعض الساسة القدماء تحت وطأتها كالنقيب والسعدون والعسكري والسعيد. ويعتبر كل من فيصل الأول وجعفر العسكري وياسين الهاشمي ونوري السعيد، من أبرز المفاوضين وأقواهم أمام الانكليز، علماً بأنهم امتلكوا مرجعية عسكرية وكانوا من القادة الميدانيين في تاريخ سبق تأسيس العراق، وانتموا إلى مدرسة فيصل الأول السياسية خلال التأسيس وصبغوا العراق بصبغتها حتى عام ١٩٣٦.
نستنتج أيضاً، أن النواب من المثقفين الأوائل قد برزت بعدهم جماعة مثقفة أخرى من النواب العراقيين الأقوياء، رفدوا السياسة العراقية بقوة المعارضة وتهييج الشارع السياسي من خلال قياداتهم النخبوية لبعض الأحزاب، والمنابر الصحافية، والبرلمان، أمثال: كامل الجادرجي ومحمد مهدي كبه ومحمد حديد وصديق شنشل وحسين جميل ويونس السبعاوي وعبد الجبار الجومرد واسماعيل الغانم وغيرهم.

٨ ـ دور الصحافة العراقية: السلطة الخامسة

لقد سخَّر العراقيون الطباعة والصحافة للتعبير عن آرائهم الفكرية والسياسية في التيقظ والاصلاح والتقدم الفكري من خلال المقالة والرسائل، والنقد، والشعر والمساجلة؛ وكانت نتاجات المرحلة كبيرة، ومنها ما كان معرّباً من لغات أخرى، فانتشرت مفاهيم جديدة في حقول سياسية وثقافية متعددة. لقد رفدت نخبة انتلجنسيا العراق المخضرمة صحافة العراق بالمزيد من الأعمال والجهود الممتازة. ويعتبر عهد فيصل الأول، مرحلة تاريخية لامعة في

(١٢٦) جميل، العراق: شهادة سياسية، ١٩٠٨ ـ ١٩٣٠، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

تاريخها الذي بدأ بتأسيس جريدة الزوراء في عام ١٨٦٩[١٢٧]. إنها مرحلة بدايات هـذا القرن التي برز فيها العديد من رجال الصحافة الأقوياء الذين طُبعوا على الحرية والاستنارة، ومثلت صحافتهم دوراً مشهوداً في الأحداث السياسية خلال مراحل حرجة من تـاريخ العـراق سواء كان ذلك في عهد الاتحاديين والائتلافيين، أم في عهد الاحتلال البريطاني، أم في عهد فيصـل الأول. ومن أشهر الأسماء في هذا الميدان: مراد سليمان[١٢٨]، وعبـد الجبار الخيـاط[١٢٩]، وعبد الحسـين الأزري[١٣٠]، وسليـمان فيضي[١٣١]، وخـير الـدين العمـري[١٣٢]، وعبـد الغفـور البدوي[١٣٣]، ويونان عبو اليـونان[١٣٤]، وداود صليـوا[١٣٥]، وابراهيم حلمي العصر[١٣٦]، وعلي الجميل[١٣٧]، وابراهيم صالح شكر[١٣٨]، وانستاس ماري الكرمـلي[١٣٩]، وكاظم الـدجيلي[١٤٠]، ويـوسف رجيب[١٤١]، وسليم حسـون[١٤٢]، وعبـد اللطيف ثنيـان[١٤٣]، وحسن غصيبـة[١٤٤]، وروفائيل بطي[١٤٥]، وتوفيق السمعاني وغيرهم[١٤٦].

ومن الملاحظ، أن أشهر المحرّرين (الأسماء أعلاه) لصحفهم المتميّزة، كانوا من مثقفي النخبة العراقية الذين اشتهروا كأدباء وكتّاب، نظراً إلى المدرسـة الأدبية العـراقية التي تكـوّنوا معرفياً فيها وعلى نسق خاص. وقد اختتموا حياتهم مع نهاية عهد فيصل، إلا قلة منهم بقيت

---

(١٢٧) رفائيل بطّي، الصحافة في العراق (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٥٥).
(١٢٨) حرّر جريدة بغداد الناطقة باسم الاتحاد والترقّي سنة ١٩٠٨.
(١٢٩) حرّر جريدة العراق في بغداد سنة ١٩٠٩.
(١٣٠) حرّر جريدة مصباح الشرق سنة ١٩١٠.
(١٣١) حرّر جريدة الإيقاظ سنة ١٩٠٩.
(١٣٢) حرّر جريدة النجاح في الموصل سنة ١٩١٠.
(١٣٣) حرّر جريدة الاستقلال البغدادية سنة ١٩٢٠.
(١٣٤) حرّر جريدة الموصل سنة ١٩١٨.
(١٣٥) حرّر جريدة صدى بابل البغدادية سنة ١٩٠٩.
(١٣٦) حرّر جريدة لسان العرب في بغداد سنة ١٩٢١، ثم حرّر جريدة المفيد سنة ١٩٢٢.
(١٣٧) حرّر مجلة النادي العلمي في الموصل عام ١٩١٩، ثم حرّر جريدة صدى الجمهور في الموصل سنة ١٩٢٧.
(١٣٨) حرّر جريدة الزمان في بغداد سنة ١٩٢٧.
(١٣٩) حرّر مجلة لغة العرب في بغداد سنة ١٩١١، ثم حرّر مجلة دار السلام في بغداد سنة ١٩١٨.
(١٤٠) حرّر في مجلة لغة العرب برفقة الكرملي.
(١٤١) حرّر جريدة النجف في النجف سنة ١٩٢٧.
(١٤٢) حرّر جريدة العالم العربي في بغداد سنة ١٩٢٤.
(١٤٣) حرّر جريدة الرقيب في بغداد سنة ١٩٠٩.
(١٤٤) حرّر جريدة العاصمة في بغداد سنة ١٩٢٢.
(١٤٥) حرّر جريدة البلاد في بغداد سنة ١٩٢٩.
(١٤٦) حرّر جريدة صدى العهد في بغداد سنة ١٩٣٠.

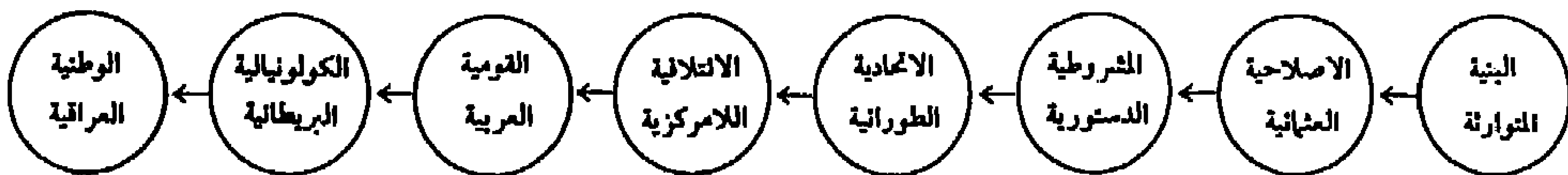
مستمـرة في عطائهـا حتى الخمسينيات. وقـد تربى عـلى أفكارهم وتجـاربهم جيـل جـديـد من الصحفيـين سيبرز بقـوة مع بـداية الحـرب العالميـة الثانيـة، ومنهم: سلمان الصفواني ويـونس بحري وابراهيم الجلبي وجعفر الخليلي ونوري ثابت وعوني بكر صدقي ومحمود أحمـد وغيرهم من الـذين سيشكلون تيارات متعـددة تنبثق من داخل نسق النخبـة كتيـار إصـلاحي أو تيـار قومي، أو تتأثر بالتيارات الخارجية والأحداث العالمية كـ **الكمالية والبلشفيـة والاشتراكيـة**. أما ثقافياً، فيبقى التأثر والتأثير قويين عند الجيلين عبر الاتصال بالصحف والمـطبوعـات العربيـة، وخصوصاً ما كانت تنتجه مصر على مدى عقود طويلة.

لقد كانت الصحـافة والمـطبوعـات من أهم الوسـائل والأدوات التي استخـدمها مثقفـو العراق، في نضالاتهم وبث أفكـارهم، وكان لهـا دورها المكـين على أيـدي محرريهـا أو الذين كتبوا فيها في بث **الفكرة القومية**، وترسيـخ **النزوع الـوطني**، والمطالبـة بـ **الاصلاح السيـاسي والاجتماعي**، ونشر المفاهيم السياسية، واستيعاب **الأحداث**، ونقد **الأوضاع والحكـومات** من أجل امتلاك **الوعي والتحرر والتأسيس**.

خاتمة: استنتاجات مختزلة

ثمة استنتاجات بحثية ومعرفية نخـرج بها من بحثنـا، وتشتمل عـلى خصائص عـديدة امتاز بها الرعيل المؤسس لانتلجنسيا العراق:

إن المثقفين العراقيين الأوائل قد امتلكوا وعياً تاريخياً من خلال التحولات الكبرى إبـان التخضرم بين قرنين، وانتقالهم من **الأنماط المعثمنة القديمة نحو الصحوة القومية** للافصاح عما كان يكمن في اللاوعي من الموروث الحضاري العروبي والتي غاب تحقيق الممكن التـاريخي لها بفعل الهيمنة الاستعمارية، والتي **فجّرت النزعة نحو الاستقلال وظهور التكـوينات الـوطنية**. لقد عاشت نخبة الانتلجنسيا العراقية المخضرمة، فترة تاريخية حرجة عجّت بتيـارات سياسيـة خطيرة في خضـم التحولات التي صنعهـا التاريـخ الحديث بـانساقـه العثمانيـة والكولـونياليـة، فولدت حالات من التضاد الفعال بأساليب قومية ووطنية معاً. ويمكننا توضيح التحولات على النسق البنيوي التالي:



ويمكننا أن نشير أيضاً إلى أن المثقفين الأوائل وقفوا وجهـاً لوجـه مع السيـاسة، فغـدت لهـم القـدرة على المجـابهة السيـاسية، إثـر تأثـرهم بالمبـادىء الحرة والأفكـار الدستـورية التي استطاعوا من خلالها استيعاب التحولات، والتـأصيل الفكـري، والاعتزاز بـالموروث العـربي

(لغة/ تاريخ/ حضارة. . .). وقد تنوعت أساليبهم في الاصلاحية والاستنارة التي غدت أساساً لـ الصحوة القومية وانتشار الجمعيات والتنظيمات والصحف. فكان للفكرة القومية مجال عمل فعال في العراق على أيدي النخبة المخضرمة، التي دفعت بجيل جديد سيحمل لواء النضال ضد الانكليز من أجل الاستقلال والتحرر الوطني والقومي فيما بعد. . أي بمعنى: استفادتهم من الثنائية التاريخية والفكرية التي عاشوها في بناء جيل أحادي الانتماء، وقومي التفكير، ووطني النزوع والممارسات. هكذا، ستوصلنا النتائج المعرفية، إلى أن سنة ١٩٤١ (ثورة مايس الوطنية/ القومية) في العراق، هي الحد الفاصل بين ثنائية التفكير وأحادية الاتجاه! لقد اتخذ النضال الفكري، بعد ذلك، ضد البنى القديمة والقوى الاستعمارية، وتجاوز المعضلات، وتعميق الوعي التحرري جنباً إلى جنب مع المستجدات التي خلقتها الظروف التاريخية الجديدة، ومؤثرات الحرب العالمية الثانية. وسيبقى هذا الموضوع بحاجة إلى المزيد من البحوث والدراسات التي تغني الجهود المتميزة للمثقفين العراقيين وأدوارهم التاريخية.

الفصل الثالث والعشرون

الثقافة كميدان مواجهة بين التحرر والاستعمار (عدن ١٨٣٩-١٩٣٧)(*)

سلطان ناجي (**)

لقد كانت عدن أول منطقة في الجزيرة العربية تتعرض للغزو الأجنبي وتصبح مستعمرة بريطانية عام ١٨٣٩. وكانت آخر مستعمرة في الوطن العربي تحصل على استقلالها عام ١٩٦٧. وتحاول هذه الورقة لهذه الفترة الأولى من الاستعمار البريطاني للمنطقة ـ التي لم يسبق لها أن درست من قبل بالعربية أو الانكليزية أن تبين أسلوب المواجهة التي كان يقوم بها الوطنيون العرب من اليمنيين إزاء السياسة الاستعمارية التي حاول البريطانيون اتباعها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في هذا الجزء الاستراتيجي الحساس من الوطن العربي. وهذا النموذج العربي اليمني للمقاومة هو في الواقع جزء من التصادم الحضاري العام الذي وقع في العصر الحديث بين الحضارتين الغربية والعربية الاسلامية عندما تعرضت المنطقة العربية للغزو الأجنبي بمختلف أشكاله.

لم يبدأ الانكليز في فتح أول مدرسة في عدن إلّا بعد مضي ١٧ عاماً من استعمارها. وحتى تلك المدرسة الأولى التي فتحوها عام ١٨٥٦، أغلقت أبوابها بعد سنتين فقط من وجودها. ولم يُعد فتحها إلّا عام ١٨٦٦، بمعنى آخر فإن الإنكليز لم يفتحوا أول مدرسة ابتدائية إلّا بعد مضي ربع قرن من استعمارهم المنطقة اليمنية. ومنذ البداية، كانت الأهداف من وراء فتح المدرسة سياسية وتبشيرية ومن أجل أن تثبت وتنشر تأثيرها في طول وعرض أراضي الداخل، ثم تجذب أبناء الرؤساء ليقيموا اتصالات مستمرة مع البريطانيين في عدن بالإضافة إلى تخريج كتبة عرب للإدارة البريطانية(١). وفي أول كتاب رسمي أصدره مساعد

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٣٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨١)، ص ٩٦ - ١٠٧.

(**) مؤرخ، عضو مجلس الشعب الأعلى في اليمن الديمقراطية.

(١) R.J. Gavin, *Aden Under British Rule, 1839-1967* (New York: Barnes and Noble; London: Hurst, 1975), p. 192.

المقيم السياسي البريطاني بشأن مستعمرة عدن عام ١٨٧٧، يشير الكاتب إلى أن من أهداف تأسيس المدرسة الأولى كان أيضاً من أجل محاولة تخفيف كراهية اليمنيين وتعصبهم ضد البريطانيين[٢].

وهذا هو وصف رسمي لحالة التعليم في عدن خلال السنوات العشر الأولى منذ بدء تأسيسه في عام ١٨٦٦ وحتى عام ١٨٧٥: «خلال العامين الأولين فإن تقدم المدرسة لم يكن مرضياً بأي حال من الأحوال فمعظم التلاميذ كانوا من أبناء جنود الوحدة الهندية في الجيش البريطاني في المعسكرين في عدن. ولم يكن في سجل المدرسة سوى ٦ تلاميذ فقط من المدينة ذاتها... وخلال السنوات الأربع الأخيرة فإن المؤسسة والتي تسمى (مدرسة الاقامة في عدن) أصبحت تضم تلاميذ من كل الطبقات والمذاهب. وقد بلغ مجموع التلاميذ عام ١٨٧٨، ٦٠ تلميذاً وزّعوا حسب جنسياتهم كالتالي: فرس ٩، بانيان ٨، خوجة ٢، مهمن ٧، بهرى ٥، يهود ٣، عرب ٥، مسلمون هنود ١٥، مسيحيون محليون ٦»[٣]. ومن هذه الأرقام يلاحظ بالطبع قلة نسبة التلاميذ اليمنيين في المدرسة (حوالى ٨ بالمئة) وأيضاً النشاط الواضح للسياسة التبشيرية. فالمسيحيون المحليون لم يوجدوا في الواقع إلاّ بعد مجيء الاستعمار، أي بعد تنصير يمنيين مسلمين سابقين. وعلى كل حال فإن مدارس ومستشفيات الارساليات كانت من أوائل المؤسسات في عدن. كما أن مدينة عدن كانت مركز الجمعية الماسونية في الجزيرة العربية حتى الاستقلال.

مدارس عدن والموقف من العربية

لقد حافظ الأهالي على مدارسهم الوطنية الاسلامية الملحقة عادة بالمساجد. كما كان لليهود أيضاً مدارسهم الخصوصية. وبالنسبة إلى الوحدات والبطاريات العسكرية فقد كانت لها مدارسها الخاصة التابعة لها. وإذا تابعنا تطور التعليم الحكومي خلال ربع القرن الأخير من القرن التاسع عشر فسنجد أنه لم تضف سوى مدرستين عربيتين حكوميتين ابتدائيتين. كذلك فقد فتحت خلال هذه الفترة أيضاً مدرستان تبشيريتان كاثوليكيتان. وقد بلغ عدد التلاميذ في المدارس الثلاث الابتدائية العربية في أواخر القرن - أي بعد استعمار دام حوالى ستين عاماً كاملاً - ٢٥٦ تلميذاً فقط. أما المدرسة الحكومية الانكليزية فلم يتعدّ عدد تلاميذتها في آخر القرن ٨٨ تلميذاً. أما بالنسبة إلى المنهج فقد أدخلت مادة مسك الدفاتر في المدرسة الحكومية الانكليزية بجانب الدروس المحتوية على التواريخ الابتدائية لانكلترا والهند وروما والكتاب الأول من اقليدس والجغرافية والحساب والجبر. كما أن حصص الدراسات القرآنية قلّل منها في المدارس الحكومية العربية مقابل زيادة في المواضيع النفعية على مستوى ابتدائي[٤].

وفي عام ١٨٩٧ بدىء بنظام مساعدة المدارس الخاصة. وقد بلغ مجموع التلاميذ في

---

(٢) Frederick Mercer Hunter, *An Account of the British Settlement of Aden in Arabia* (London: Cass, 1877), p. 148.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩ - ١٥١.

(٤) Gavin, *Aden Under British Rule, 1839-1967,* p. 193.

المدارس الحكومية والتبشيرية والخاصة ١٧٦٨ تلميذاً. ولم يزد عدد التلاميذ العرب في المدارس الانكليزية على ١٦ تلميذاً فقط، كما أن عددهم في المدارس الأخرى كان يقلّ عن النصف. ويقول جافين: «إن التركيب العرقي للصفوف المدرسية قد عكس طبيعة التركيب السكاني لعدن ذاتها. أما النظام التربوي الذي كان سائداً فكان يقوم على أسس تقليدية»[٥].

لقد كانت عدن هندية أكثر منها عربية في ذلك الوقت. وقد انعكس هذا الوضع على حالة اللغة العربية ومناهج الدراسة. ولم يستطع أن ينكر تلك الحالة المؤسفة البريطانيون أنفسهم. فعندما كتب مساعد المقيم البريطاني هارولد جاكوب كتابه ملوك العرب في مطلع هذا القرن، وصف حالة التعليم والثقافة العربية في عدن كالتالي:

«من الممارسات المؤسفة في عدن أن يستخدم الكثيرون اللغة الهندستانية. فعدن بسرعة تتهند كل يوم فالإعلانات التي توضع أمام شبابيك مكاتب البريد هي بالهندستانية أو الجزراتية. وتبدو اللغة العربية وكأنها لغة أجنبية، ومعظم المدرسين من الهنود، والمدينة كلها قد نومت تنويماً مغناطيسياً وأصبحت كلها تعيش تحت نكهة بومبي. إن التاريخ العربي لا يدرس في المدارس الحكومية. فهل نخاف منهم إذا ما درسوا سيرة أبطالهم الوطنيين كما فعلنا مثلاً في الهند في وقت من الأوقات عندما حظرنا عبادة شيفاجي؟ فإذا كانت المدارس الحكومية في الهند الآن تعلم الشباب احترام وتقديس شيفاجي، أفليس من الضروري للمؤسسات الخاصة في عدن أن تكون مدارسها الوطنية على نمط المدارس في الهند»[٦].

بعد إدخال نظام الحماية في الثمانينيات من القرن الماضي إلى الأرياف المحيطة بعدن بدلاً من نظام الحماية، فكر الانكليز بإحكام قبضتهم أكثر على المنطقة من خلال (الدائرة العربية) التي كانت مكلفة بتسييس الشؤون القبلية هناك وذلك عن طريق مشروعي إقامة سكة حديد من جهة، وبحاجة أمسّ إنشاء كلية لأبناء السلاطين والمشايخ من جهة ثانية. فقد طرحت فكرة إنشاء الكلية في عام ١٩٠٥، ثم أحييت القضية من جديد عام ١٩٢١ ولكن مآلها كان الفشل. وكما يقول الضابط السياسي البريطاني وقتها فإن «الفائدة السياسية من اقامة مثل هذه المؤسسة لتبرر دفع أموال الامبراطورية لفتحها... إن سياستنا في إنشاء الكلية ستكون لها عواقب معينة وبعيدة المدى وليست عامة داخل محمياتنا». ثم يسترسل ويقول: «إن الشباب العربي ينشأ وهو يجهل كل شيء إلّا الحروب القبلية التي يتشبّع بها منذ طفولته... ومن الأفضل أن نضع عليهم أيدينا وهم لا يزالون صغاراً لأن الشباب العربي يمتلك امكانات كبيرة نستطيع توجيهها»[٧].

منذ انتهاء فترة الحرب العالمية الأولى وحتى انضمام عدن إلى وزارة المستعمرات في لندن عام ١٩٣٧ تعاقب على إدارة المعارف في عدن ثلاثة من النظار الهنود المسلمين استجلبوا من الهند وذلك بحكم أن النظام التربوي كان جزءاً من النظام التربوي الهندي حيث كانت مدة الدراسة الابتدائية تراوح بين ٤ ـ ٥ سنوات ثم تتبعها المرحلة الثانوية، التي كانت تستغرق ٥ ـ ٦ سنوات وفي نهايتها يتقدم الطلبة إلى امتحان شهادة الجونيور كامبردج التي لم تكن تؤهل

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) Harold Fenton Jacob, *Kings of Arabia: The Rise and Set of the Turkish Sovereignty in the Arabian.Peninsula* (London: Mills and Boon, 1923), chap. 14.

(٧) المصدر نفسه.

للالتحاق بالدراسة الجامعية أو العليا. فماذا كانت حالة التعليم في هذه الفترة؟

هو ذا تقويم أحد قادة الحركة الاصلاحية في اليمن. ففي عام ١٩٢٣ نشر محمد علي لقمان كتيباً باللغة الانكليزية تحت اسم مستعار بعنوان: **هل هذه قصاصة ورق؟**[٨]، انتقد فيه المؤلف حالة التعليم في عدن، وذكر أن ٥٠ بالمئة من أطفال عدن الذكور لا يجدون مدرسة يؤمونها، وهم يتسكعون في الأسواق، والأمية منتشرة بينهم، بينما جزيرة سيشل وسكانها ١١,٠٠٠ مقابل ٥٦,٠٠٠ نسمة سكان عدن، وتجارتها لا توازي ربع تجارة عدن تتمتع بكلية ومدير معارف عام، إلى غير ذلك من تأخر عدن المحزن، حتى أنها لم تخرّج طالباً واحداً يحمل شهادة البكالوريا الثانوية في ٨٤ سنة. ثم أضاف قائلاً: «إن الفوضى قد ضربت بحرانها في المدارس والكتاتيب. وكانت هذه المدارس على درجة العموم ضيقة، مظلمة، فاقدة أصول التهوية الصحية، قذرة. وكان المعلمون أغبياء لا يحمل أحد منهم شهادة كفاءة، رواتبهم حقيرة، ومقامهم غير محسود. أما برامج التعليم فقد كانت تفتقر إلى عدة عناصر هامة كالجبر والهندسة والصحة والجغرافية الطبيعية والعلوم. وكانت اللغة العربية أضعف مواضيع الدروس على الاطلاق»[٩].

أما مدير المعارف العام في بونا في الهند، الذي زار عدن في عام ١٩٢٤، فقد كان من نصائحه أن يعفى أولاد الفقراء من دفع الرسوم، وأن تؤسس مدرسة عمومية للصنائع. ثم طالب برفع مستوى التعليم وكذلك مستوى المعلمين وزيادة مرتباتهم لكي يتفرغوا لواجباتهم بدل الأعمال التجارية لتغطية المصاريف. ثم أضاف قائلاً: «من العبث أن ننتظر وفاء أو اخلاصاً من جماعة من الناس يخدموننا برواتب حقيرة». ولأن إرسال أول المبعوثين للدراسة الجامعية في الخارج قد تم في البداية إمّا بواسطة الآباء أنفسهم أو الجمعيات الخيرية فقط، فقد قال المستر لوري بأن من واجب حكومة عدن أن تساعد أهاليها وتقدم إليهم النصائح متى أرادوا إرسال أولادهم في بعثات إلى الكليات والجامعات في الخارج خصوصاً بعد اجتياز شهادة السينيور كامبردج أو بكالوريا لندن[١٠].

وحتى أشهر هؤلاء النظار الهنود في هذه الفترة وهو عطا حسين، فقد كان يعتقد أن غاية النظام التربوي في عدن «لم تكن تتفق والغرض الانساني العام. فقد كانت المدارس ترمي إلى إعداد الطلبة للالتحاق بخدمة الحكومة. ولذا فإن عدداً كبيراً من الشبان الذين لم تكن لديهم المؤهلات لهذه الخدمة وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى البطالة بعد مغادرة المدرسة. وكانت الدروس لا تتعدى اللغة الانجليزية والحساب وقليلاً من الجغرافية السياسية أو تاريخ الهند السياسي أو تاريخ الامبراطورية. ولم تكن المدارس تعنى بالثقافة العامة، ولم تكن تعنى بتنمية الذكاء وشغوف الحس بين أبناء المدارس بتدريب الآداب والفنون إلاّ قليلاً. وكان الاهتمام بالغاً حده في تشجيع الحفظ بصورة ميكانيكية والترديد المقيت لا يكسب الطالب شخصية مستقلة. . . وكان من رأيه أن تمنح المعارف في عدن أبناءها تعليماً تحررياً»[١١].

---

(٨) ظهر الكتيب تحت إسم مستعار للمؤلف هو Neda وهو قلب لاسم عدن، أما الناشر فتحت اسم Junius.

(٩) محمد علي لقمان، «النهضة الحديثة في عدن (٤)،» فتاة الجزيرة (١٨ حزيران/ يونيو ١٩٤٤)، ص ١ ـ ٨.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) لقمان، «النهضة الحديثة في عدن (٧)،» فتاة الجزيرة (١٣ آب/ اغسطس ١٩٤٤)، ص ١ ـ ٨.

وفي أيام هذا الناظر الجديد (١٩٢١ ـ ١٩٣٠) أدخل نظام التعليم في المراحل الأولى من المدرسة الثانوية الوحيدة باللغة العربية. وعيّن أول مساعد عربي له من فلسطين هو طاهر حمزة. وقد قدم حمزة جهوداً طيبة في سبيل ترقية الأدب العربي واللغة العربية. «فسعى لنشر محاسنها ودعا المعلمين لتعليم النحو واللغة». وقد كان هذا المدرّس الفلسطيني هو أول من نصح بفتح أول مدرسة ابتدائية للبنات(١٢). وفي أيام هذا الناظر الهندي أيضاً عيّن كامل عبد الله صالح، أحد رجال الدين المشهورين من الحجاز مديراً للمدرسة الحكومية الابتدائية فأدخل التعليم الديني لأول مرة، إلاّ أنه لم تكن تعطى علامات للمادة في نتائج الطلبة.

والحقيقة أن هذه الخطوات التي اتخذت في طريق الاهتمام باللغة العربية لم تأتِ إلا نتيجة مطالبة مستمرة من قبل اليمنيين الذين كانوا يشعرون أنهم غرباء في مدارسهم. وقد سجل لنا أحد الحكام البريطانيين في مطلع الثلاثينيات من هذا القرن هذا الحديث المرير مع أحد أعيان عدن حول الحالة التعليمية والثقافية آنذاك. قال الشيخ اليمني للحاكم البريطاني ما يلي:

«ماذا عملت لنا الهند؟ لا شيء. نحن متخلفون، متخلفون جداً، والذنب ذنب الهند تماماً. إن التعليم ضروري... ضروري لكل الشعوب ولنا بدرجة أكثر من الجميع لأننا لا نملك شيئاً منه. لقد رأيت المدارس بنفسك، ورأيت الهنود الذين يقومون بالتدريس. أين العرب المدرسون؟ آه! أعرف أنك ستجيب بأن علينا أن نصبر لأنه ليس عندنا في عدن، وأنه في الإمكان جلبهم من البلدان العربية الأخرى، وأنه إلى أن يكون لنا مدرسون قديرون للغتنا فلن نحرز أي تقدم. إن أحد أولادي الذي يدرس حالياً في أدنبره، قد فشل في الامتحان وإن المادة التي فشل فيها كانت اللغة العربية. إن الأمر مخز ومن أجل ذلك الخزي يجب أن نشكر الهند. نحن لسنا جزءاً جغرافياً من تلك البلاد لسنا شعباً واحداً، ولا نتكلم لغة واحدة»(١٣).

إن المطالب اليمنية آنذاك التي كانت بسبب عدم وجود الأحزاب السياسية أو الصحافة تعبّر عن نفسها من طريق النوادي وخاصة الاصلاحية منها، لم تقتصر على المطالب بوجوب الاهتمام باللغة العربية وإعداد المعلمين الوطنيين وإنما شملت أيضاً المطالبة بالاستقلال عن الهند والتبعية للندن. فمنذ «العشرينيات من هذا القرن، وبسبب امكانية استقلال الهند بدأ الانجليز يعملون تدريجياً على محاولة سحب عدن النهائي من تحت الحكومة الهندية. وبدأت أصوات المسؤولين ترفع الآن شعاراً إن عدن عربية وإن مستقبلها مع أهل الجزيرة وليس مع الهند. وهذا الاتجاه الجديد أثار بالطبع مخاوف الهنود مسؤولين وتجاراً وموظفين لأن تحويل عدن من تحت الهند لن يكون في صالحهم»(١٤). وكانوا يسخرون من فكرة إعداد معلمين وطنيين ويظنون «أن أبناء عدن تشرّبوا بالمبادىء السياسية المتطرفة»(١٥).

وكانت الأصوات ترفع أيضاً من قبل الآباء ورجال الاصلاح بأن «طلبة المدارس

---

(١٢) لقمان، «النهضة الحديثة في عدن (٩)،» فتاة الجزيرة (٢٧ آب/ اغسطس ١٩٤٤)، ص ١ ـ ١٢.

(١٣) Tom Hickinbothan, *Aden* (London: Constable, 1958), pp. 20-21.

(١٤) سلطان ناجي (مترجم)، «عدن تحت الحكم البريطاني، ١٨٣٩ ـ ١٩٦٧،» الخليج العربي (جامعة البصرة)، العدد ٨، ص ٥٠ ـ ٨٠.

(١٥) لقمان، «النهضة الحديثة في عدن (٩)،» ص ١ ـ ١٢.

يعيشون في وسط يفسد عادة ما تصلحه المدرسة». كما طالبوا بإلحاح «في أن ترقى الرياضة البدنية في المدرسة رقياً مطرداً منظماً وتصبح أجسام الطلبة قوية صحيحة». وكانوا يستغربون عدم تدخل إدارة المعارف في القضايا التي تمس أخلاق الطلبة وتربيتهم كالسينما. «فالأفلام السينمائية الهندية التي تعرض على الأطفال أفلام تجارية تعرض ألوان السحر والشعوذة والدجل. وتعرض صنوف النهب والسلب والإغراء»[١٦].

دور النوادي والجمعيات في الوعي الثقافي

لم يكن للحكومة أي نصيب من إرسال البعثات الدراسية إلى الخارج، وإنما تم كل ذلك بواسطة النوادي الثقافية والجمعيات الاصلاحية والآباء. لقد كان نشوء الجمعيات والنوادي الثقافية في عدن مباشرة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى متأثراً إلى حد كبير بالحركة الاصلاحية التي كانت قائمة آنذاك في بعض البلدان العربية كمصر وسوريا ولبنان وفلسطين. ففي عام ١٩٢٥ زار عدن عبد العزيز الثعالبي، واقترح تأسيس ناد أدبي عربي فيها. فتأسس نادي الأدب العربي برئاسة الشاعر والمؤرخ والفنان المشهور الأمير أحمد فضل القمندان. وكان مديره محمد علي لقمان. ولما انتشر وباء الجدري والطاعون في عدن ما بين عامي ١٩٢٧ - ١٩٢٩ قام أعضاؤه بجمع التبرعات الكبيرة للمرضى. وفي الأخير اقتصرت أعمال النادي تقريباً على اقامة الحفلات التكريمية واستقبال الشخصيات العربية عند زيارتهم عدن. والحقيقة أنه يمكننا أن نرجع بوادر الوعي الثقافي في عدن إلى قبل نشوء (نادي الأدب العربي)، وبالذات إلى مستهل القرن العشرين. لقد كان الشعور الاسلامي قوياً بين أوساط سكان عدن في مطلع هذا القرن وذلك بحكم تداولهم آنذاك للصحف والمطبوعات العربية. فلم ينتهِ الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨ إلاّ وكان الناس يتداولون الصحف المصرية، ثم يتجادلون في قضية السلطان عبد الحميد وجمعية الاتحاد والترقي[١٧].

وفي عام ١٩٢٩ تأسس نادي الاصلاح العربي، ثم تبعه في عام ١٩٣٠ نادي الاصلاح العربي الاسلامي وانضم إليه الجم الغفير من الوجهاء والشبان. وكان من أهداف هذا النادي العمل لرفع مستوى الأخلاق ونشر العلم وتنشيط المعارف. كما أن أعضاء النادي «سعوا للاتصال برجال العرب في جميع أوطانهم وأشادوا بذكر ما كان للعرب من مقام في التاريخ وأثاروا الرغبة الكامنة في النفوس بإحياء أيام العرب ونشر محاسن الاسلام»[١٨]. وقد افتتح أعضاء نادي الاصلاح العربي مدرسة في الشيخ عثمان وكان يديرها العلامة الشيخ المعروف أحمد العبادي الوهابي النزعة. وقد تخرّج على يديه خاصة من حلقاته الخاصة أشهر علماء عدن. وقد ألّف الشيخ العبادي منظومة علّق عليها الشيخ البيحاني اسمها هداية المريد إلى سبيل الحق والتوحيد طبعت في مصر ونشرت في عدن وغيرها من الأقطار الاسلامية في سنة ١٩٣٩. وقد احتوت

---

(١٦) «مراحل التعليم في عدن،» فتاة الجزيرة (١ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤)، ص ٦ - ٧.

(١٧) لقمان، «عدن بعد الاحتلال البريطاني،» فتاة الجزيرة (٢٨ أيار/ مايو ١٩٤٤).

(١٨) لقمان، «ماذا عملت النوادي،» فتاة الجزيرة (٣٠ تموز/ يوليو ١٩٤٤)، ص ١ - ١٢.

المنظومة على حقائق علمية تحث على توحيد الخالق وتنهى عن البدع والخرافات وأنواع الشعوذة. وقد أثارت أفكار العبادي بعض العلماء التقليديين فحاولوا قتله عند باب مسجده. وقد سبق أن تعرّض للقتل في عُمان بعدما ألّف منظومته السهام الدقيقة على كشف الحقيقة خالف فيها الأباضية والخوارج. والحق فقد كان دور العبادي في إيقاظ الفكر الديني وفي مجال التربية والتعليم وفي مضمار النشاط الاجتماعي ومناهضة الاستعمار دوراً بارزاً[19].

ومن الأمور الطيبة التي قام بها (نادي الاصلاح العربي الاسلامي) هو أن رئيسه كتب عام ١٩٣٦ كتاباً طويلاً إلى غازي الأول ملك العراق شرح فيه حاجة أهالي عدن إلى مثقفين وطلب منه أن يقبل عشرة من أبناء عدن ليلتحقوا بمدارسها. فقبل الملك غازي بذلك وسافرت أول بعثة دراسية إلى العراق في ذلك العام مكوّنة من ثمانية أعضاء، ثم لحقتها بعثتان في ما بعد الأولى إلى العراق وعدد أعضائها خمسة والأخرى إلى مصر وعددها ثمانية[20].

ثم قامت جمعيات ونوادٍ أخرى. وكانت معظم هذه النوادي الثقافية تهدف في البداية إلى: الالتفاف حول رئيس والتفاني في طاعته لخدمة هذا الوطن البائس، وتأليف وحدة عربية اسلامية تدعو إلى الحثّ على مكارم الأخلاق، ورفع مستوى البلاد، والوعظ المستمر في المساجد والنوادي، ومقاطعة السكارى وتشجيع التمثيل الحر، وايجاد العمل للعاطلين، والدعوة إلى تشجيع الزواج، وتخفيف مهور البنات، ونشر العلم ومطالبة الحكومة بتسهيل الوصول إليه وتعليم البنات. . . كما أن بعض أعضائها كانوا يعطفون على القضية العربية ويرون فيها الشفاعة الكبرى، ويحدبون على آلام العرب وآمالهم، ويجمعون بين فترة وأخرى التبرعات لمنكوبي الزلزال في فلسطين والمنكوبين بالطليان في طرابلس الغرب، ويكرمون رجال العرب الذين يزورون عدن. وأهم ما أحدثته هذه النوادي هي اليقظة التي شعر بها الناس عموماً في هذا البلد والوعي القومي الذي تغلغل في نفوس بعض المخلصين فأكسبهم روحاً وطنية آمنت بحقها فقامت تسعى إليه[21].

وعندما زار الكاتب المجري لاديسلاز فاراجو عدن عام ١٩٣٧ ترك لنا وصفاً دقيقاً للحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في المستعمرة وذلك في كتابيه العربي الغريب ولغز بلاد العرب. يقول فاراجو: «أخذني علي - دليل المؤلف - إلى كثير من النوادي العربية، وبدأت أعيش حياة المثقف العربي. ففي عدن يوجد أكثر من ١٢ نادياً من هذه النوادي، إلّا أن أهمها هو (نادي الأدب العربي). . . وكانت السياسة محظورة رسمياً في هذه النوادي، وقد أصرّ كثير من أصدقائي العرب بأن القصد منها كان للأغراض الاجتماعية فقط. ومع ذلك فإن يقظة الفكر السياسي العربي في عدن قد تشكّلت في هذه النوادي. فالمناقشات كانت دائماً تدور حول مواضيع مثل التأثير المتنامي لايطاليا في شمال افريقيا والبحر الأحمر. . . ومعاناة العرب في فلسطين. . . وكانت جدران هذه النوادي التي تدعي أنها نواد غير سياسية مغطاة

---

(١٩) محمد سعيد جراده، «دور العبادي في مناهضة الاستعمار،» الحكمة (اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين)، العدد ١ (١٩٧٠)، ص ٤٧ - ٥٢.

(٢٠) لقمان، «ماذا عملت النوادي،» (من الجدير بالذكر أنهم كانوا هناك أثناء وجود بعثة صنعاء التي كان فيها السلال).

(٢١) المصدر نفسه.

بشعارات سياسية صارخة أمثال: «بلاد للعرب للعرب» أو «يا عمال بلاد العرب اتحدوا» أو بصور مثيرة منزوعة من صحف مصرية تبين أعمال إرهاب يمارسها جنود إحدى الدول الأوروبية ضد عرب يعذبون. . . وفي الشوارع الضيقة للسوق في عدن قابلت ممثلين لكل البلدان العربية تقريباً، لقد قابلت لاجئين من سوريا وتونس وليبيا ومصر والسعودية وفلسطين. . . ومن بين الهاربين من بلاد العرب وجدت لاجئاً من العائلة المالكة الهاشمية هو السيد الدباغ. . . وبالباقي من ثروته الضخمة يقوم الآن بالصرف على مدرسة عربية في عدن وكتابة رسائل لا حصر لها إلى السعودية لتنوير أصدقائه. . . وقد رافقت السيد الدباغ إلى محاضرة عربية حيث قام أحد اللاجئين التونسيين بتقريع الفرنسيين، وبعدها في المساء ذهبت إلى اجتماع حيث قام عربي من مقاديشو، لا شك أنه كان مأجوراً ايطالياً، يتكلّم عن بركات الفاشية ودعا موسوليني بـ «سيف الاسلام»»[٢٢].

كما أننا نجد المجلات العربية تنتقد السياسة التعليمية في عدن. فمثلاً كتبت مجلة الرابطة العربية في عام ١٩٣٨ ما نصه: «لا يزال مدير المعارف في عدن يقتل الروح الاسلامية العربية في مدارس الحكومة بكل الوسائل، وجل جهوده ومراميه أن يكون برنامج المدارس استعمارياً صرفاً. . . واشتد النكير والتضييق على المدارس الأهلية سيما مدرسة الفلاح الاسلامية العربية المعروفة بنزعتها الوطنية الصادقة في تعليمها وأناشيدها خاصة بعد حادثة الرحلة التي قامت بها بعثة الفلاح في أراضي لحج ويافع»[٢٣]. إن أهم ما فعلته تلك النوادي والجمعيات كان يتعلق بمجال التعليم وبالذات إرسال البعثات إلى الأقطار العربية الأخرى على حساب حكومات تلك الأقطار. فمثلاً من الرسالة التي وجهها رئيس نادي الاصلاح العربي الاسلامي أحمد الأصنج إلى الزعيم السوداني عبد الرحمن المهدي عام ١٩٣٧ نلمس الشكوى العامة من ضعف مستوى التعليم والثقافة العربية في المستعمرة. تقول الرسالة: «. . . وبعد فإني أرفع إلى فضيلتكم أن عدنا كما تعلمون الثغر الطبيعي لليمن كلها من أقصى العربية السعيدة غرباً إلى آخر حضرموت شرقاً، والأكثرية الساحقة من سكانها عرب مسلمون.

أبناء العرب في هذه الديار في ديجور حالك من الجهل، والتعليم هنا على وجه العموم لا يسمن ولا يغني حيث يخرج الطالب من المدرسة الثانوية لا يحسن العربية (وهي لغته) ولا يجيد الانجليزية (وهي اللغة الرسمية). وكما هنالك علوم سطحية لا تقوم بالحاجة. ويكفي أن أقول إنه لا يوجد في عدن كلها طبيب أو مهندس أو محام ولا أستاذ في التربية والتعليم من أبناء العرب. ولهذا فقد استحوذ على مرافق البلاد وخيراتها الأجانب وأصبح العربي فيها ليس إلاّ غراً جهولاً، يقاسي آلام الجوع والفاقة. لهذا رأينا أنه لا سبيل إلى انتشال أبناء المسلمين من هذه الهوة السحيقة إلاّ بالعلم فالتجينا إلى ملوك المسلمين وعظمائهم من أهل الفضل، فكان أن قبلت حكومة جلالة ملك العراق المعظم عدداً من الطلاب يتلقون العلم في العراق على نفقتها كون الطلبة من الفقراء، كما أرسلنا البعض إلى الهند أيضاً. وها نحن اليوم في مخابرة مع حكومة جلالة ملك مصر المعظم بهذا الصدد.

ولما كنتم فضيلتكم من زعماء المسلمين المعدودين، ومن الذين اشتهروا بأعمال البر والإحسان، ترانا نتقدم إلى فضيلتكم بهذا الالتماس راجين من مكارم اخلاقكم بأن تفكروا فيما نقاسيه من الويلات، وأن تمدوا لنا المساعدة في انقاذ شباب المسلمين بأن تقبلوا بقبول عشرة من الطلبة من أبنائنا ليتلقوا علومهم العربية والانجليزية في كلية غردون أو في أية مدرسة أو جامعة تختارونها فضيلتكم في السودان أو مصر»[٢٤].

---

(٢٢) Ladislas Farago, *The Riddle of Arabia* (London: Robert Hale, 1939), pp. 75-83.

(٢٣) الرابطة العربية (١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٨).

(٢٤) نسخة الرسالة المؤرخة في ٢٨ رجب ١٣٥٦هـ (١٩٣٧) موجودة ضمن ملف نادي الاصلاح =

وإذا أخذنا أعداد الطلبة الموجودين في مدارس عدن في منتصف الثلاثينيات، أي قبل انضمام عدن إلى وزارة المستعمرات، وبعد مضي حوالى مئة عام من الاستعمار أو التبعية للهند، سنجد أنها كانت قليلة للغاية. فالمدارس الابتدائية الحكومية في المستعمرة لم تزد عن ٤ مدارس، أما المدارس الابتدائية المعانة فكانت ٦ مدارس فقط. وكان مجموع طلبة هذين النوعين من المدارس أقل من ١٠٠٠ تلميذ. أما تلامذة الكتاتيب أو المدارس غير المعترف بها بما في ذلك بعض مدارس الأقليات فكانوا حوالى الألفين(٢٥)، كما أن طلبة الثلاث مدارس الانكلو/ محلية (أي ذات الأقسام الثانوية) لم يزيدوا على ٢٠٠ طالب. وكانت الدراسة في هذا النوع الأخير من المدارس في ما عدا الثلاثة صفوف النهائية تعطى بواسطة لغة الطلبة التي يتكلّمونها كالعربية والجزراتية. وعلى الرغم من أن السكان العرب كانوا هم الغالبية فإنهم كانوا من حيث أعداد الطلبة أقل تمثيلاً من بقية الجاليات كالهنود واليهود. أما ما كان يصرف من ميزانية المستعمرة الضئيلة على التعليم فلم يتعد نسبة ٥ بالمئة(٢٦).

وقبل أن تنتقل عدن إلى التبعية المباشرة لوزارة المستعمرات في لندن في عام ١٩٣٧، نجد أن الانكليز قد استطاعوا في الأخير تحقيق هدفهم الذي استمر يراودهم منذ احتلالهم عدن. وهو إنشاء (كلية أبناء الرؤساء) أو (مدرسة جبل حديد) في عدن. والحقيقة أن تبعية المحميات لوزارة المستعمرات كانت قد سبقت عدن بعشر سنوات وذلك عام ١٩٢٧. ومنذ ذلك الحين بدىء في تكثيف السياسة البريطانية وتدخلها المباشر في الأرياف. فمن ناحية سياسية أصبح للمحميات جهاز سياسي قوي، تطور في ما بعد إلى دارَي الاعتماد والاستشارة في كل من المحميات الغربية والشرقية. ومن ناحية عسكرية أنشأ الانكليز قوات جديدة تمثّلت بـ (جيش الليوي) و (الحرس القبلي) و (الحرس الحكومي) وذلك لخدمة تنفيذ سياستهم الجديدة ومن أجل تعزيز ودعم سلطة الأمراء والسلاطين. وكانت تلك القوى الثلاث تعمل وتتبع سلاح الطيران البريطاني ودارَي الاعتماد والاستشارة(٢٧). ثم أضيف إلى هذين الجهازين السياسي والعسكري المكلفين بإخضاع الأرياف جهاز ثالث هو الجهاز التربوي السياسي الذي تمثّل بـ (كلية أبناء الرؤساء). وقد تم افتتاح تلك الكلية في عدن في نيسان/ ابريل ١٩٣٥.

وكما قال المستشار البريطاني المقيم المكلف برسم سياسة تلك الكلية والاشراف على فتحها فإن ما كانوا يريدونه «رئيساً يجب ألّا يكون متعلماً تعليماً عالياً»، ولم يكن المطلوب إعطاء خريجيها «ثقافة أدبية عالية وإنما فقط ما فيه الكفاية من اللغة الانجليزية تمكّنهم من الاتصال بضباط سلاح الطيران الملكي والزوار الآخرين الذين لا يعرفون العربية»، أما المستوى المطلوب للعربية «فهو

= العربي الاسلامي وهو في حوزتي. والأستاذ أحمد الأصنج هو مؤلف: نصيب عدن من الحركة الفكرية (القاهرة: مطبعة الشورى، ١٩٣٤)، وهو أول كتاب فكري في عدن.

(٢٥) Aden Government, *Annual Report, 1931-1932.*

(٢٦) Gavin, *Aden Under British Rule, 1839-1967*, pp. 287-289.

(٢٧) سلطان ناجي، التاريخ العسكري لليمن، ١٨٣٩ - ١٩٦٧ (الكويت: [د.ن.]، ١٩٧٦)، ص ٧٠، ١٤٢، ١٥٠ و١٥٦.

أن يكون بمقدور التلميذ كتابة رسالة مفهومة»[٢٨]. أما بالنسبة إلى مدير ومدرسي المدرسة فقد جلبوهم خصيصاً من السودان وجزيرة زنجبار في شرق افريقيا لأنهم «يمتلكون الإدراك لفهم الهدف من وراء المدرسة»، كما قال انغرامز.

إن أهمية انشاء كلية أبناء الرؤساء بالنسبة إلى سياسة إخضاع المحميات كان كبيراً. فمن المقدمة الجديدة التي نشرها انغرامز لكتابه بعد مضي حوالى ٢٥ عاماً على طبعته الأولى، تبيّن لنا أن انغرامز قد هدّد بالفعل السلطان الكثيري بمغادرة البلاد ما لم يواصل أولاده دراستهم في كلية أبناء الرؤساء. كما أن تهديده السلطان بمغادرة حضرموت قد جعل بعض أنصار المستشار البريطاني من الحضارم رؤساء القبائل يعرضون عليهم فكرة تنحية السلطان الكثيري وتنصيب انغرامز نفسه سلطاناً على الدولة الكثيرية في منطقة حضرموت!!![٢٩]. وكما يقول مؤلف كتاب لغز بلاد العرب الذي زار الكلية عام ١٩٣٧ فإن تلك المدرسة كانت تعد حوالى «أربعين سلطاناً محتملاً لوظائفهم كحكام في المستقبل». ثم يضيف الكاتب قائلاً:

«وكانت نظرية المستر انجرامز (المستشار البريطاني المقيم) هو أنه سيكون أسهل بأن تحكم البلاد إذا ما نشأ الحكام المحليون إلى طور الرجولة تحت التأثير المباشر لبريطانيا»[٣٠].

إن حكومة المستعمرة لم يكن لها يد في ارسال البعثات إلى الخارج خلال تبعية عدن للهند. وكذلك كان حالها في السنوات الأولى من تبعيتها المباشرة لوزارة المستعمرات. فالأربعة الجامعيون الذين عادوا إلى عدن بنهاية هذه الفترة كان قد تم إرسالهم من قبل آبائهم أو الجمعيات التبشيرية أو بجهودهم الخاصة. فقد تخرّج أحدهم كطبيب من بريطانيا بعد أن تم تنصيره (أحمد سعيد عفارة) والثاني كمهندس (محمود مكاوي) والثالث بكالوريوس آداب من الجامعة الأميركية في بيروت (محمد عبده غانم)، أما الرابع (المستر حسين حمود) فقد تخرّج في الطب الطبيعي أو الشعبي من «جوامع الهند»[٣١]. وبالنسبة إلى مبعوثي الجمعيات الاصلاحية والنوادي الثقافية إلى العراق ومصر والهند فسنراهم يتخرجون بانتهاء الحرب العالمية الثانية، أي بعد حوالى عشر سنوات من انتهاء هذه الفترة التي نتكلم عنها.

والحقيقة أن التعليم بعد تبعية مستعمرة عدن للندن عام ١٩٣٧ لم يتقدم تقدماً كبيراً كما كان متوقعاً وذلك في ضوء اعلان بريطانيا أنها قد خصصت مالية خاصة برفاهية المستعمرات. وبالطبع فإن جهود النوادي والجمعيات الاصلاحية والثقافية لم تتوقف عند ارسال البعثات فقط وإنما شملت أيضاً نقد السياسة التعليمية البريطانية الجديدة. ففي عام ١٩٤٠ وجّه نادي الاصلاح العربي الاسلامي مذكرة إلى حاكم المستعمرة موقعة من قبل ١٧

---

(٢٨) William Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London: J. Murray, 1942), pp. 95-99.

(٢٩) Ingrams, *Arabia and Isles*, 3rd ed. (London: J. Murray, 1966), Introduction to the Third Edition, pp. 31-32.

(٣٠) Farago, *The Riddle of Arabia*, pp. 190-192.

(٣١) انظر: «أول عدني في فنه،» فتاة الجزيرة (١ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤)، وراجي خير، «نحن لا نريد أدباء،» فتاة الجزيرة (٢٣ نيسان/ ابريل ١٩٤٤).

عضواً من أعيان عدن يمكننا ايجازها كما يلي:

(١) رفع مستوى التعليم في عدن إلى درجة عالية تمكن بها الطلاب من أبنائها من الاندماج في الجامعات الكبرى للطب والهندسة وغيرهما.

(٢) ارسال الطلبة من عدن لطلب العلم في الخارج على نفقة الحكومة.

(٣) تعليم الكيمياء والعلوم للطلبة في عدن.

(٤) تعليم الطلبة إلى مستوى يؤهلهم لطلب درجات عالية غير «المكرانة» (بمعنى الوظائف المكتبية).

(٥) إنشاء مدرسة للصنائع والفنون.

(٦) إنشاء كلية عدن.

(٧) تطوير مدرسة البنات بحيث يتعلمن التطريز والخياطة وترتيب المنزل والصحة.

ومن رد الحاكم البريطاني بمذكرته المطولة (رقم ٥٤٣٤ بتاريخ ١٥ آب/ اغسطس ١٩٤٠) نجد أن تبريرات الحكومة في عدم استطاعتها تحقيق المطالب المذكورة أعلاه هي في الواقع بمثابة اعتراف منهم بأنهم لم يقوموا بشيء ذي بال في طريق تطوير التعليم بعد انفصال عدن عن الهند[٣٢]. وبانتهاء هذه الفترة ساعدت عوامل خارجية وداخلية على إجهاض هذه النوادي الثقافية والجمعيات الاصلاحية. فالحكومة الاستعمارية نفسها لم تكن ترضى عن نشاطها. لهذا فإننا نجدها أثناء الحرب العالمية الثانية تقوم بنفي بعض الأعضاء البارزين من منطقة إلى أخرى في المستعمرة وتفرض عليهم الاقامة الاجبارية هناك متهمة إياهم بالتعاون ونشر الدعاية لصالح دول المحور. كما أنها كانت تتمكن، عبر بعض الرجال التقليديين من نشر الاشاعات بأن «مقاصد وأغراض تلك الجمعيات هي غايات سياسية لا خير لأحد في اعتناقها». وقال آخرون «إن تعليم البنت وتشجيع التمثيل أمران مخالفان للدين والعقائد الاسلامية»[٣٣]. وكما قال أحدهم بحق «إن الرجعية في كل زمان أداة هدّامة في صرح القومية وبناء الوطنية تنسب لكل حركة جديدة ترمي إلى الاصلاح وتسعى للوعي القومي...»[٣٤].

أما بالنسبة إلى حركة النشر والصحافة خلال هذه المئة سنة الأولى من الاستعمار البريطاني لعدن، فقد كانت كل المطبوعات والجرائد باللغة الانكليزية أو الجزراتية أو العبرية. وقد استوردت تلك المطابع الأجنبية الأحرف العربية لغرض مواجهة الطلبات المتنامية للطباعة عند التجار العرب أو من أجل طبع بعض الأوراق والمعاملات المحلية. ومن الطريف أن

---

(٣٢) كلا المذكرتين موجودة في ملف نادي الاصلاح العربي الاسلامي الذي هو الآن في حوزتي. وكلتاهما مكتوبة بالانكليزية. ومذكرة نادي الاصلاح مؤرخة في ١٦ نيسان/ ابريل ورد الوالي في ١٥ آب/ اغسطس ١٩٤٠.

(٣٣) لقمان، «النهضة الحديثة في عدن (٦): ظهور النوادي،» فتاة الجزيرة (٣٠ تموز/ يوليو ١٩٤٤).

(٣٤) لقمان، «ماذا عملت النوادي،» فتاة الجزيرة (٣٠ تموز/ يوليو ١٩٤٤)، ص ١ - ١٢.

نذكر أن دخول أول مطبعة انكليزية إلى عدن كان في عام ١٨٥٣. ففي تلك السنة طلبت الادارة البريطانية في المستعمرة مطبعة صغيرة كجزء من «الأعمال الشاقة» في سجن عدن. وقد أرسل بعض نزلاء السجن إلى بومباي للتدريب على صف الحروف والطباعة. وبعد عودتهم طلب منهم تدريب بعض نزلاء السجن الآخرين. أما الجرائد فكانت كلها انكليزية (ايدن ويبكلي غازيت، ايدن فوكس، ستار، ايكو... الخ). وكانت أهم المؤسسات الطباعية العربية هي مطبعة (فتاة الجزيرة) لصاحبها محمد علي لقمان المحامي التي افتتحت عام ١٩٤٠. وكانت أول مطبعة تضيف النشر إلى أنشطتها الأخرى في عدن. فقد كانت تقوم بطبع فتاة الجزيرة أول صحيفة عربية في عدن، بالإضافة إلى عدد من النشرات اليومية والأسبوعية باللغتين العربية والانكليزية بجانب كتب وكتيبات عربية حول مختلف المواضيع. وأول كتاب عربي طبعته **سلالة قحطان**(٣٥).

النتائج العامة

يمكننا استخراج النتائج العامة التالية من هذه الحالة اليمنية:

● لم يفتح الانكليز أول مدرسة ابتدائية إلاّ بعد مضي حوالى ربع قرن من استعمارهم المنطقة اليمنية. وقد كان هدفهم هو نشر التأثير البريطاني، وتخفيف كراهية اليمنيين لهم، وجذب أبناء الأعيان وتخريج كتبة للإدارة البريطانية.

● منذ البداية عملت السياسة الاستعمارية على تعميم ثقافتها وتدريس تاريخ الامبراطورية على حساب منعها تدريس التاريخ اليمني والعربي الاسلامي والدين وطمس اللغة العربية. وقد شجّعت أيضاً من البداية إدخال التعليم التبشيري في هذا البلد العربي الذي لم يكن يوجد فيه مسيحي يمني واحد عند الاحتلال بحيث أصبح التعليم التبشيري في الأخير هو السائد.

● بعد مضي ما يقارب المئة عام من الاستعمار البريطاني أصبح التعليم مبعثراً وموزعاً بين أربعة أنواع من المدارس: الحكومية، والتبشيرية، والمعانة، والكتاتيب. ولم يتعدّ عدد المدارس الابتدائية الحكومية والمعانة بعد مئة عام من الاستعمار العشر مدارس، وتلاميذها الألف فقط. أما المدارس الانكلو/ محلية (Vernacular)، ذات الأقسام الثانوية السفلى فلم يزد عدد طلبتها على مئتي طالب، ولم تستطع خلال طيلة هذه المئة سنة من الاستعمار أن تخرّج طالباً واحداً يحمل الشهادة الثانوية العامة. وكانت برامج التعليم تفتقر إلى عدة عناصر هامة كالجبر والهندسة والصحة والجغرافية الطبيعية. أما بالنسبة إلى اللغة العربية والدين فقد أدخلا فقط في آخر هذه الفترة. وكانت اللغة العربية أضعف الدروس على الاطلاق، أما بالنسبة إلى الدين الاسلامي فلم تكن تعطى له علامات في نتائج التلاميذ.

---

(٣٥) Ali M. Lugman, «Education and Press in South Arabia,» in: Derek Hopwood, ed., *The Arabian Peninsula: Society and Politics,* Studies in Modern Asia and Africa; 8 (London: Allen and Unwin; Totowa, N.J.: Rowman, 1972), pp. 264-265.

● بالنسبة إلى السلطنات والامارات المحيطة بعدن، فقد حاول الانكليز منذ البداية إنشاء جهاز تربوي خاص الى جانب الجهازين السياسي والعسكري لإخضاع تلك المناطق. وفي الأخير تجسّد هذا الجهاز التربوي السياسي في إنشاء مدرسة أو (كلية أبناء الرؤساء). ولأهمية الموضوع، فقد قام مساعد الحاكم البريطاني نفسه في وضع السياسة والمنهاج لهذه المدرسة والاشراف على تسييرها. لقد كان هدفهم المعلن هو تربية وإعداد السلاطين والأمراء والمشايخ الجدد وتنشئة هذا الكادر الجديد تحت التأثير المباشر لبريطانيا. ولم يكن الهدف إعطاءهم ثقافة عالية وإنما فقط ما فيه الكفاية من اللغة الانكليزية تمكنهم من الاتصال بالضباط والموظفين الانكليز ومستوى محدود من اللغة العربية تجعل في استطاعتهم كتابة رسالة مفهومة. أما بالنسبة إلى تعليم أبناء الشعب من غير الأمراء والسلاطين، فإن الانكليز طيلة هذه الفترة لم يفتحوا مدرسة ابتدائية واحدة.

● كان الشعور الاسلامي بين أوساط سكان المستعمرة قوياً في مطلع هذا العام وذلك بحكم تداولهم آنذاك الصحف والمطبوعات العربية من خارج اليمن. وكان نشوء الجمعيات والنوادي الثقافية في اليمن متأثراً بالحركة الاصلاحية القائمة في البلدان العربية. فقد أنشىء أول نادٍ عربي هو (نادي الأدب العربي) في عدن عام ١٩٢٥ باقتراح من عبد العزيز الثعالبي عند زيارته لها. وفي آخر هذه الفترة بلغت النوادي ١٢ نادياً وجمعية. إن يقظة الفكر السياسي العربي في عدن قد تشكّلت بالفعل في هذه النوادي والجمعيات، والتي أصبحت ملجأ للاجئين العرب من سوريا، وتونس، وليبيا، ومصر، والسعودية وفلسطين.

● كان من أهدافها القومية والاسلامية الاتصال برجال العرب في مختلف بلدانهم، وإثارة الرغبة في النفوس بإحياء أمجاد العرب، ونشر محاسنهم، وإيقاظ الفكر الديني، وتأليف وحدة عربية اسلامية، والعطف على القضية العربية، والحدب على آلام العرب، واستقبال وتكريم رجالهم، وجمع التبرعات للمنكوبين بالغزو الأجنبي في ليبيا وفلسطين وبقية الأقطار العربية. وكان من شعارات هذه النوادي والجمعيات «بلاد العرب للعرب» و«يا عمال بلاد العرب اتحدوا». وبالنسبة إلى أهدافها القطرية فقد كان من أهدافها رفع مستوى الأخلاق، ونشر التعليم وتنشيط المعارف، ومطالبة الحكومة الاستعمارية بتسهيل الوصول إليها، والنهي عن البدع والخرافات وأنواع السحر والشعوذة، وإنشاء المدارس الوطنية الأهلية، وإدخال البرامج العربية الاسلامية إليها وإلى المدارس الحكومية.

● كانت هذه الجمعيات الاصلاحية والنوادي الثقافية أول من بادر وقام بمخابرة بعض رجالات العرب مباشرة والطلب منهم قبول البعثات الدراسية اليمنية في المعاهد العليا في العراق ومصر والسودان. كما أن جهود هذه الجمعيات والنوادي لم تقف عند ارسال البعثات للدراسات العليا في الخارج، بل شمل أيضاً النقد المباشر للسياسة التعليمية البريطانية في اليمن. وقد استطاعت حكومة المستعمر في الأخير القضاء على هذه الجمعيات والنوادي بشتى الطرق والأساليب منها النفي وفرض الاقامة الجبرية على بعض رجالها وشن حملات دعائية ضدها بتهمة التواطؤ مع دول المحور، ومخالفة الدين والعقائد الاسلامية، وتعليم البنات:

● خلال كل هذه الفترة من الاستعمار البريطاني لم تعرف عدن مطبعة أو صحيفة عربية. فقد كانت كل المطبوعات والجرائد باللغة الانكليزية أو الجزراتية أو العبرية. وكانت أول مطبعة عربية تؤسس في عام ١٩٤٠ هي مطبعة (فتاة الجزيرة) لأحد الرؤساء السابقين لهذه الجمعيات. فقد كانت تقوم بطبع فتاة الجزيرة، أول صحيفة عربية في عدن بالإضافة إلى عدد من النشرات والكتب والكتيبات.

فهـــرس

(أ)

(ب)

(ل)

(م)

هذا الكتاب

يمثّل هذا الكتاب مجموعة من البحوث التي سبق نشرها في مجلة «المستقبل العربي» والتي تؤكد مدى الحاجة الى قراءة جديدة معمّقة في مفاهيم الثقافة العربية، ودور المثقف العربي في محيطه الاجتماعي، وفي اطاره القومي العام.

وتثير بحوث هذا الكتاب جملة مسائل حيوية، كثيراً ما دار الجدل من حولها، ولمّا يزل. ولعل أبرز هذه المسائل: الثقافة والديمقراطية، الثقافة والتبعية، المثقف والسلطة، المثقف والاطار المرجعي، من هو المثقف المبدع؟ ما هي الثقافة الأصيلة؟ ما السبيل الى انتاج ثقافة عربية مبدعة؟ . . . الخ.

يضاف الى ذلك تسعة بحوث، تناولها الكتاب، وهي تُعنى بقضايا الثقافة في أقطار عربية، من مغرب الوطن العربي ومشرقه؛ حيث تتنوّع الثقافة في خصوصياتها، دون أن تتغاير في أُطُرها الكلية، متعمقة في دراسة الحالات الجزئية، المشكّلة في عمق التجربة الواحدة واقع الثقافة في وطننا العربي.

يحتوي هذا الكتاب ثلاثة وعشرين بحثاً، لثلاثة وعشرين باحثاً عربياً، مع مقدمة.

الثمن:

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٤٧٨١٣٠٣ (٢١٢ - ١)